

## Kitâbiyat Book Reviews

---

### **Kitâbü'l-Menâmât: Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları**

haz. Özgen Felek

İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014, 377 sayfa.

---

Özgen Felek'in 2007 yılında Michigan Üniversitesi'nde doktora tezi olarak başlayan ve Standford Üniversitesi'nde devam eden bu uzun soluklu çalışması, Osmanlı Sultanı III. Murad'ın (1546-1595) Şeyh Şücâ'ya yazdığı Türkçe mektupların incelemesi ve tenkitsiz neşrini ihtiva ediyor. *Kitâbü'l-Menâmât* adlı hacimli mektuplar derlemesi, III. Murad'ın sûfi tecrübelerini, rüyalarını, ilhamlarını, vâridâtını ve şeyhiyle diyaloglarını yansıtmaktadır. Aynı zamanda padişahın psikolojisini, Halvetî-Şâbânî yolunun seyrüsülûk anlayışını, vahdet-i vücûd, velâyet-nübüvvet tartışmalarını, sarayın iç dünyasını, devrin tarihî ve siyasî olaylarını ayrıntılarıyla gözler önüne sermektedir. Sultanın yazdığı bu mektuplar arasında şeyhi Şücâ Efendi'nin padişaha verdiği sadece bir cevabî mektup bulunmaktadır. Diğer kütüphane kayıtlarında bu türden bir eserle halihazırda karşılaşılması eseri daha ilginç ve kıymetli kılmaktadır.

Yazar Özgen Felek'in doktora tezi danışmanı Doç. Dr. Gottfried Hagen (Michigan Üniversitesi, ABD) kitabın arka kapağı yazısında çalışmayı şöyle tanıtmaktadır: "Sultan III. Murad'ın oldukça şahsî, hikemî, şairâne, ekseriyetle de esrarengiz rüya mektupları büyüleyici tezatlar ve çetrefillerle doludur. İşte, dünyadan el etek çekmiş, fakat dünyayı yönetmek için gücünü ve misyonunu vurgulayan, çoğu kez rahatsız edici tasavvurlarla boğuşan, mistik bir dindarlığa bürünmüş sultan bir derviş! Murad'ın ruhunun derinliklerine bu bakış, bizi saltanat, egemenlik, Osmanlı sarayında güç ilişkileri, sûfizm ve şiirsel dil hakkında bildiğimizi sandığımız mevzular üzerinde yeniden düşünmeye

zorluyor. Bu temel eserin Dr. Felek tarafından ilk kez yayımlanmasıyla, Osmanlı kültür tarihi bir daha aynı olmayacak.”

Kitap, temelde bir “Giriş” (s. 1-4) ve *Kitâbü'l-Menâmât*'ın çeviri yazımından oluşuyor. “Giriş” bölümü, “Sultan III. Murad” (s. 4-10) “Şeyh Şücâ Dede” (s. 10-15), “Kitâbü'l-Menâmât” (s. 15-19), “Mistik Tecrübeler Dair Mektuplar” (s. 19-32), “Tezkereler” (s. 32-39) alt kısımlarından meydana geliyor. “Girişi”, “Çeviri yazıda Takip Edilen Yöntem” (s. 40-56) ve *Kitâbü'l-Menâmât* neşri takip ediyor. Ayrıca eserin sonunda “Ek 1: Metnin Alt Başlıkları” (s. 346-349), “Ek 2: Derkenar Notları” (s. 350-355), “Kitâbü'l-Menâmât'tan Seçme Sayfalar” (s. 364-373) gibi ekler kısmı verilmiştir.

Mektuplara yönelik detaylı bir inceleme-araştırmadan uzak olan “Giriş” bölümünde, III. Murad'ın Şeyh Şücâ ile mektuplaşmasının gerekçesini anlatan bir rivayete yer verildikten sonra tasavvuf literatüründe müridler ve müridler tarafından kaleme alınan “mektûbât” literatürü geleneğine değinilmiştir. Mektupların büyük bölümünün muhtevasını oluşturan rüya olgusu, tasavvuf geleneğinde şeyhin müridi üzerindeki otoritesini güçlendiren bir araç olarak ele alınmış, müridin gördüğü rüyaları şeyhinden gizlemesinin bir tür ihanet olduğuna dikkat çekilmiştir.

“Giriş”in “Sultan III. Murad” bahsinde padişahın ailevi künyesi, Manisa'daki şehzadeligi, tahta çıkışı, çevresinde kendisini etkileyen kişiler ve vefatı oldukça kısa anlatılmıştır. Bu alt kısım, daha ziyade padişahın tasavvufa ilgisinden ve harem hayatına dair rivayet edilen abartılı ve popüler bilgilerden teşekkül etmektedir. Devrinde yaşanan doğal afetlerin artması; veba, rüşvet, yolsuzluk, devlet adamlarının keyfi ve adaletsiz uygulamaları gibi sosyo-ekonomik hayatta yaşanan sıkıntılar sebebiyle III. Murad'ın saltanatının, halkın genelinde bir hayal kırıklığına yol açtığı söylenegelmektedir. Yazar, bu hususta yirmi senelik saltanatı boyunca İstanbul dışına çıkmayan, cuma selâmlığına bile sadrazamın ısrarıyla giden III. Murad hakkında Gelibolulu Âlî'nin ve Peçuylu İbrâhim'in eleştirilerini esas almaktadır. Küçük yaşlardan itibaren tasavvufa büyük ilgi duyan sultanın, Atâî'nin “derc-i gevher-i esrâr” ifadesiyle<sup>1</sup> övdüğü *Fütûhât-ı Siyâm*, vahdet-i vücûd neşesiyle yazdığı 1600'ü aşkın beyitten oluşan *Dîvân* ve halihazırda kütüphane kaydına rastlanmayan *Esrârname* adlı eserleri vardır. Tasavvufa merakı nedeniyle Şeyh Şücâ dışında Celvetiyye tarikatının piri Aziz Mahmud Hüdâyî ile de mektuplaşan III. Murad, Muhyî-i Gülşenî, Sinâneddin b. Yâkub Germiyânî ve Mehmed Dâğî gibi şeyhler zümresiyle de görüşmüş ve Osmanlı sarayını şair Bâkî'nin ifadesiyle mutasavvıfların bulunduğu “Kâ'be-i dergâh”a çevirmiştir.

1 Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmeleti's-Şekâik* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268), II, 383.

III. Murad'ın Şeyh Şücâ ile mektuplaşmasının gerekçesini anlatan rivayet, girişin "Şeyh Şücâ Dede" kısmında daha detaylı bir şekilde tekrarlanmaktadır. *Kitâbü'l-Menâmât*'ın hemen başında yazmanın müstensihi Mirâhur-ı kebîr (başşeyis) Nuh Ağa'nın naklettiği rivayete göre, III. Murad, Manisa'da şehzadeligi sırasında ibretli bir rüya görür. Rüya tabirinde mahir olan devrin ulemâsı, şeyhleri ve salih kimseler sultanın rüyasını karışık, asılsız düşlerden (adgâs u ahlâm) biri şeklinde değerlendirip önemsemezler. Ancak padişahın hizmetkârlarından olan Râziye Hatun, padişahın rüyasını kendi rüyasıymış gibi devrinde rüya tabirleriyle meşhur olan Şeyh Şücâ'ya yorumlatır. Şeyh Şücâ, bu rüyanın Râziye Hatun'a değil ancak bir sultana ait olduğunu kalp gözüyle bilir ve III. Murad'a yakında Sultan II. Selim'in yerine tahta çıkacağı müjdesini verir. Kısa süre sonra II. Selim bir kaza sonucu vefat edince şehzadenin validesi Nurbanu Sultan ve Sokollu Mehmed Paşa, III. Murad Han'ı tahta geçirmek için harekete geçer. Rüyanın doğru çıkması vesilesiyle saraya davet ettiği Şeyh Şücâ'dan çok etkilenen III. Murad, bir Halvetî-Şâbânî dervişi olarak Şeyh Şücâ'ya intisap etmek ister. Şeyh efendi başta "Padişahın derviş olmaz" diyerek intisabı reddeder. Ancak mâna (rüya) âleminde gördüğü pîri Şâbân-ı Velî hazretlerinden "Oğlum, Sultan Murad hazretleri diğer sultanlara benzemez; var irşâd eyle!" emrini alınca III. Murad'ın mürid olma isteğini kabul eder. Akabinde sultan seyrüsülük âdâbı gereği gördüğü rüyaları Şücâ Dede'ye kısa mektuplar halinde göndermeye başlar.

Gelibolulu Âlî, sultan ile şeyh arasındaki bu olayı bazı farklılıklara rağmen benzer şekilde nakleder.<sup>2</sup> III. Murad'ın musâhibesi Râziye Hatun'a bahçıvanlık yaparken padişahla tanıştırlan Şeyh Şücâ, Arnavut asıllı bir devşirmedir. Hayatı hakkında kaynaklarda detaylı bilgi yoktur. Mektuplarından anlaşıldığına göre Kastamonulu Hz. Pîr Şâbân-ı Velî'nin halifelerinden bir ve bir kız evlâdı vefat etmiştir. III. Murad'ın cülûsundan sonra sultanın talebi üzerine İstanbul'a gelmiş, padişah kendisine Ayasofya'da bir ev tahsis etmiştir. "Hünkâr şeyhi" olarak halk arasında şöhret kazanan Şeyh Şücâ'yı, Gelibolulu Âlî ve Peçuyulu fırsatçı ve çıkarıcı biri olarak tanıtmaktadır.<sup>3</sup> Tahkik edilmesi gereken bu rivayetlere göre rüşvet karşılığı atamalar yapan, şarabın Frenkini getirtip satan, İstanbul güzelleriyle gününü gün eden Şeyh Şücâ, İstanbul'un pek çok yerinde sayısız emlak ve akar sahibi olmuşken, Sultan III. Murad, şeyh hakkındaki dedikodulara itibar etmez; çünkü sâdik ve naif bir mürid olarak onu zamanın kutbu görmektedir. Mektuplardan

2 Fâris Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Kühül'-Ahbar'ında II. Selim, III. Murad ve III. Mehmet Devirleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2000), II, 246-47.

3 Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âlî*, II, 247-48; Peçuyulu İbrâhim, *Târih*, haz. Bekir Sıtkı Baykal (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982), II, 34-35.

anlaşıldığı kadarıyla, Şeyh Şücâ-Padişah diyalogu zaman zaman yıpransa da ikilinin münasebeti Şeyh Şücânın vefatına kadar sürer. Şeyh Şücânın cenazesine III. Murad iştirak etmez; ama şeyh efendi devlet adamlarının katıldığı bir törenle defnedilir. “Şeyh Şücâ Dede” kısmında şeyhin irtihâinden sonra III. Murad’ın harem ağası Gazanfer’in aracılığıyla yine Şeyh Şâbân-ı Velî halifelerinden Şeyh Alâeddin Efendi’nin halifesi Gelibolulu Mehmed Dâğî ile tanıştırıldığı anlatılır. Şeyh Mehmed Dâğî’ye hürmet eden padişah, bu şeyhe de intisap etmek istemiştir. Şeyh Mehmed Dâğî padişahın biatını kabul etse de, onunla görüşmeden, bazı tavsiyelerde bulunmayı tercih etmiştir.

Girişin “Kitâbü’l-Menâmât” alt başlıklı bölümünde, mektupları içeren yazmanın fiziki özellikleri tanıtılmaktadır. Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde (nr. 2599) tek nüsha halinde bulunan *Kitâbü’l-Menâmât*’ın müstensihinin Ser-mîrâhur Nuh Ağa olması, eserdeki rüyaların gerçekten III. Murad’a ait olduğu hususunda bazı tereddütler doğurmaktadır. Ancak, nüshanın istinsah tarihinin III. Murad’ın vefatından yaklaşık üç sene evvel (1001/1592) olduğu ve bir saray görevlisinin padişah’tan izinsiz bu mektupları derlemesinin pek mümkün olamayacağı düşünülürse, mektupların sultanın emriyle bir araya getirildiğini düşünmek daha doğru olur. *Kitâbü’l-Menâmât*’ın yegâne nüshasının ön yüzünde Sultan III. Osman’a ait bir vakfiye mührünün bulunması da resmî anlamda bu eserin câlib-i dikkat olduğunu göstermektedir. 1858 adet tarihsiz kısa mektubun yer aldığı yazmanın içinde Şeyh Şücânın padişaha cevap olarak yazdığı sadece bir mektup vardır. *Kitâbü’l-Menâmât*’ın XVI. yüzyıl Türkçe’sine göre oldukça sade bir dille yazılması, saray ortamındaki halkın günlük hayatta günümüz Türkçe’sine yakın bir dili kullandığını işaret etmektedir. Mektuplarda geçen Arapça ifadeler, ilhamlar, âyet, hadis ve dualar III. Murad’ın Farsça yanında Arapça’yı da iyi bildiğini göstermektedir.

“Giriş” bölümünün “Mistik Tecrübeler Dair Mektuplar” başlıklı alt kısmında, mektupların “Vâkıa”, “İlham”, “Hâl”, “Müşahade”, “Tecelli”, “Nidâ” gibi başlıklarla verildiği ifade edilmektedir. Yazar, bunlardan sadece müşahadeyi kısaca açıklamış ve diğer başlıkların tasavvuf terminolojisindeki karşılığını vermekten sarf-ı nazar etmiştir. Ayrıca bu ıstılahların işaret ettiği mânâyı bir hal olarak yaşayan III. Murad’ın bu tecrübelerinin tasavvuf ilmine ne derece uyduğuna tasavvuf uzmanlarının karar vereceğini belirterek konuyu izahtan kaçınmıştır. Sadece III. Murad’a Allah’tan gelen nidâların onun keramet sahibi bir veli ve devrin kutbü’l-aktâbı olmasına işaret ettiğini veya padişahın kendini öyle gördüğünü vurgulamıştır. Yazara göre III. Murad, kendisini Şii ve Sünnîler’i saltanat sancağı altında toplamak üzere

Allah tarafından seçilmiş, İslâm âleminin koruyucusu olarak görmüştür. Bu sebeple Ehl-i beyt sevgisi öne çıkan Halvetîyye tarikatını bir devlet politikası olarak kendine daha yakın bulmuştur. Hatta *Kitâbü'l-Menâmât*'ın tamamlandığı tarihlerde toplumda yaygın olan mehdi beklentisine de dikkat çeken yazar, III. Murad'ın mehdiliğini ima ettiğini belirtmektedir. Buna delil olarak da Allah tarafından gelen nidâlardan çeşitli misaller vermekte ve Allah ile Sultan arasındaki âşık-mâşuk ilişkisinin Hz. Peygamber'in ilâhî aşkından ileri olduğunu iddia etmektedir. Zâhirde şeriata aykırı olan bu sözlerin aslında “şathiye” olarak değerlendirilmesi gerektiğinin de altını çizmektedir.

“Giriş” incelemesinin “Tezkereler” kısmında yazar, “Tezkere” alt başlığıyla verilen mektupları değerlendirmektedir. Tezkerelerin içinde Osmanlı-Safevî savaşı, padişahın şahsî korkuları ve endişeleri, haremdeki olaylar, dinî-tasavvufî ve sosyal konularda padişahın şeyhinden fikir sorması gibi konular yer almaktadır. Tezkereler arasında III. Murad'ın devlet makamlarına atama ve azillerde Şeyh Şücâ'ya danışmadan hiçbir şekilde karar vermemesi dikkati çekmektedir. Bu tezkereler Şücâ Dede'nin Sultan'ın üzerinde hâkimiyet kurma ve onu kullanma fikrini desteklese de yazar, padişahın şeyhle sık sık tartıştığını ve bazan ona itiraz ettiğini belirterek bu fikre katılmadığını söylemektedir.

Eserin son inceleme kısmı olan “Çeviri yazıda Takip Edilen Yöntem” bölümü, yazarın yedi yıllık çalışma sonucunda sağlam bir imlâ incelemesi yaptığının göstergesidir. Şunu itiraf etmek gerekir ki, *Kitâbü'l-Menâmât* metni XVI. yüzyıl sonu Osmanlı Türkçesi metinlerinde devam eden eski Türkiye Türkçesi özelliklerini ve tesirlerini incelemek isteyen araştırmacılara kıymetli bir kaynak olacaktır. Ayrıca yazar tarafından metinde geçen Arapça cümlelerin imlâsının da dikkatli analizi yapılmıştır.

Başarılı bir metin çevirisi olarak ortaya konan bu eseri dolayısıyla Özgen Felek'i tebrik etmek gerekir. Ancak, eser hakkında yapıcı bazı eleştirilerimizi de kitaptan istifade edeceklerin dikkatlerine sunmak isteriz. Bu sebeple gerek çeviri yazıda yapılan bazı hatalara işaret etmek gerek inceleme kısmında (Giriş) yazarın bazı değerlendirmelerini tenkit etmek yazara ve okura katkı sağlamaktan hâli olmayacaktır kanaatindeyiz.

## a. Çeviri Yazıda Yapılan Bazı Yanlışlar

YANLIŞ	Tezkere no	DOĞRU	YANLIŞ	Tezkere no	DOĞRU
Muhtlık diyüvirüz	(t16)	Muhtlık diyü verür	itmeyeli	(t930)	itmeyelüm mi?
cânum dolandı	(t65)	cânum dükendi	çalmayuz.	(t935)	çala mıyuz?
ve bunun içinde	(t100)	bu nürun içinde	ayru bilmeye.	(t939)	ayru bilme!
demür taraqlar ile turur ise.	(t120)	demür taraqlar ile tarar ise	Bi-zevâl	(t948)	Bir bi-zevâl
<i>Basîret göz ile gözüke</i>	(t182)	<i>Basîret göz ile gözle</i>	yavkülub	(t970)	yavu kılp
gözügünden	(t384)	gözükenden	eyledün	(t972)	eyledük
söne	(t572)	söyüne	varım ki (?)	(t983)	var mı ki
sönir	(t572)	söyünir	ma'sümenüz	(t1010)	ma'sümunuz
Yâ hulûli! (veya-Ey halilim!) Mezheb neden <i>أذبلر</i>	(t605)	Ya Hulûli mezheb neden azdılar?	tâ ben	(t1017)	ya ben
sofrañ	(t617)	seferün	Sûsandırâz'da	(t1036)	Sûsandırâz'a
kalb acısına meşğül ol!	(t635)	kalb açıcısına meşğül ol!	çekermiş	(t1045)	çekermişin
Sâ'at-i şuhûd	(t771)	Sâ'at-i şuhûd (Ayları gösteren saat)	dañi yek	(t1057)	dañi yeg
şabr ile şabr ile cânuma geçdi	(t792)	şabr eyle şabr eyle cânuma geçdi	Va 'id- şerif	(t1141)	Ve 'id-ı şerif
diñenler (?)	(t798)	dikenler	sorsavuz	(t1169)	sürsevüz
Hikmet ve 'ibret hağdur.	(t801)	Hikmet ve 'ibret Hağğ'undur.	çalm	(t1175)	çalem
'İlm-i ledün Hağğ-ı hağğikat isteyene şağın tayanma	(t831)	'İlm-i ledünn-i Hağğ'ı, hağğiyet isteyene şağın tayanma	be-her-mend	(t1177)	behremend
Fermân sulţânımuñdur	(t836)	Fermân sulţânımuñ	yarsın	(t1203)	yarısın
Ğayrıları sormayn!	(t853)	Ğayrıları sürmeyin! (takip etmeyin)	çoldurasız	(t1225)	çoldursavuz
...bilinmez." dir. Siz	(t887)	...bilinmez." dırsız.	İñ Ancak	(t1331)	İzâ ancak
hağğıçün bir	(t894)	hağğıçün sana bir	şuveri	(t1350)	şürî
<i>Gine gülden haber geldi bülbüle Ben ağlaram cümle çiçekler bile</i>	(t988)	<i>Gine gülden haber geldi bülbüle Ben ağlaram cümle çiçekler güle (Beyit tamir edildi.)</i>	nışfiye	(t1362)	taşfiye
keşf-i şuveri	(t997)	keşf-i şürî	olmağla	(t1391)	ulağla
şüret-i Hazret-i Muhammed'un rüh-ı paki	(t1005)	şüret, Hazret-i Muhammed'un rüh-ı paki	yañmuzdan	(t1410)	ya gözümüzden
tâ ben suçlu mıyam?	(t1017)	ya ben suçlu mıyam?	ilğâ-i hayr	(t1418)	ilğâ-i hayr
bildünüz; ol zamân gördünüz;	(t1018)	bileydünüz; ol zamân gördünüz;	içündür	(t1419)	niçündür?
Süveys (?)	(t1020)	Süveys (Kanalı)	âliyesine	(t1425)	âliyyesine

[لوز] (?)	(t1101)	levze: Tadılan, işitilen güzel, tatlı şey	bezirsiz (?)	(t1447)	ne dirsiz
sa'âdetümündür. (eksik cümle)	(t1249)	sa'âdetümündür. Biz aradan çıktık. Her ne kim dilerse işlesün.	anlamanız	(t1453)	anlaşanuz
<i>âbubulasın varuñı</i>	(t1340)	<i>tâ bulasın varuñı</i>	elemden	(t1447)	âlâmdan
hüner-i kemâledür	(t1385)	hüner kemâledür	divânüñ	(t1470)	divânenüñ
dâ'ire-i nefesde	(t1385)	dâ'ire-i nefse	bir	(t1484)	biz
idersen hay dutmaz	(1386)	İdersek "Hay dutmaz... eylemez"	أَوْتَمَقْ	(t1505)	avutmağ
muñriñ-i cemî-i eşyâ	(t1426)	muñriñ-i cemî-i eşyâ	"Gene zât..."	(t1540)	"Künh-i zât.."
Ma'nî bir sûret-i elvân elvân	(t1444)	Ma'nâ bir, sûreti elvân elvân	مُتِّ	(t1559)	müft
teveccüh etsek	(t1465)	teveccüh etsen	olur	(t1580)	Ol'uz
mürüvvette midür; ihsânda midür?	(t1548)	mürüvvet demidür; ihsân demidür.	feyyâzda	(t1587)	Feyyâz'da
Bir nesnedür ki	(t1674)	Bir Allah'dur ki	nihâyet	(t1592)	nihâyeti
bu sene	(t1682)	Bosna ser-ğaddinde	ism-i ģabib	(t1610)	ismi ģabib
aña bir	(t1688)	ekâbir	ola. Nedür	(t1644)	olandur
İdüp	(t1697)	eydüp	öldür	(t1662)	öldüre
ve Şa'bân dahi	(t1774)	ve vefâ dahi	nefs-i	(t1779)	nefs-i

**b.** Çalışmanın başlığı olan "Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları" ile neşredilen metin muhtevası karşılaştırıldığında metin ile başlık arasında kısmî bir uyumsuzluk olduğu görülmektedir. Zira *Kitâbü'l-Menâmât* metni sadece III. Murad'ın rüya mektuplarından ibaret değildir. Başlık-muhteva uyumsuzluğu öncelikle yazma nüshanın kütüphane kaydındaki adından kaynaklanmaktadır. "Kitâbü'l-menâmât" rüyalar kitabı anlamındadır. Öte yandan yazmanın ilk sayfasında "Sultân Selîm Oğlı Sultân Murâd Hazretlerinin Vâridât ve İlâmât ve Küşûfât ve Vâkıâtlarıdır" ifadesi de kayıtlıdır. Buna göre metin III. Murad'ın sadece rüyalarını değil; vâridlerini, ilhamlarını, keşflerini ve vâkıalarını da içerir. Nitekim "vâkıât" terimi tasavvuf literatüründe sadece rüya anlamına gelmemekte, özellikle zikir esnasında gayb âleminden kalbe doğan mânaları çağrıştıran bir ıstılah olarak kullanılmaktadır. Uyanırken Hak ile huzur halinde kalp gözünün açılmasıyla görülen şeye ise "mükâşefe" denir. "Vâridât" ise sâlikin kalbine doğan ilâhî feyiz ve ilhamlardır. *Kitâbü'l-Menâmât* içindeki mektupların alt başlıkları olan "vâkıa", "ilhâm", "hâl", "müşâhade", "tecellî", "nidâ-yı Hak" Sultan III. Murad'a uykuda, uyanırken, uyur-uyanık (yakaza) halde farklı şekillerde gelmiştir. Padişahın sûfi tecrübelerinin tümü sadece rüyalardan ibaret değildir. Dolayısıyla eseri tasavvuf edebiyatında vâkıât, vâridât ve mektûbât türü eserler içerisine dahil etmek de mümkündür.

Yazar, bütün alt başlıkların ayrımının farkına varsa da, bunların ayrımları üzerinde durmamış; eserinin başlığında bu ayrıma işaret eden bir ifade kalıbı kullanmamıştır. Ancak, eserin menâkıbnâmelerde mektupların rolüne dair güzel bir örnek teşkil ettiğini vurgulayarak eserin “Menâkıbnâme-i Sultan Murâd” şeklinde de adlandırılabilceğini söylemiştir.

c. *Kitâbü'l-Menâmât*'ta devrin siyasî ve sosyal olaylarına dair haberlerin mutlaka dönemin tarihsel kaynaklarıyla mukayeseli olarak incelenmesi ve teyit edilmesi gerekirdi. Zira mektuplarda devrin siyasî olayları diğer devletlerle ilişkiler, seferler, ülkedeki sosyal olaylar, paşa ve beylerin görev yerlerine tayin ve azil bilgileri gibi pek çok konuda önemli tarihi detaylar vardır. Bu açıdan *Kitâbü'l-Menâmât*, tarih bilimi açısından pek çok olaya bakışımızı yenileyecek ve değiştirecek niteliktedir. Meselâ, bir mektupta (t728) Sultan III. Murad, Kurban Bayramı hilâlinin görünmesi hakkında bir kadı ile düştüğü ihtilâfi Şeyh Şücâ'ya şöyle anlatmaktadır:

Benüm saâdetüm! Bayrâmınız mübârek ola! Kadı bugün bayrâm etdürmek istemedi; ay görünmedi, deyü. Ammâ bize bir iki kişi ay gördük, dediler. Biz dahi bayrâm etdürdük. Hem ilhâm gelmiş idi ki “Yarın bayrâmdur.” Acabâ günâha girdük mi? Şer'e muhâlif gibi oldu, yavuz kasâvet çekdük.

Bu olaydan Selânikî de *Târih*'inde bahsetmiştir.<sup>4</sup>

d. Sultan III. Murad'ın hayatı, mektuplar ve diğer kaynaklar ışığında daha detaylı ve tarafsız olarak incelenebilirdi. Yazar, padişahın kendi ağzından ruh halini âşikâr eden ve tarihî olayların birinci elden iç yüzünü anlatan önemli bir eser üzerinde çalıştığı halde; maalesef üçüncü şahısların söylediklerini daha inandırıcı bulmuş ve inceleme kısmında III. Murad'ı tarih kaynaklarına göre detaylı analiz etmemiştir. Oysa bu dönemi anlatan kaynaklarda padişahın hem dindar ve münzevi hem de zevk ve işrete düşkün olduğunun söylenmesi gibi pek çok çelişkiler vardır. Bu çelişkilerin izâlesi yönünde bir yorum zenginliğini okurların istifadesine sunmak daha fayda sağlayacaktı. Meselâ, III. Murad'ın kadın düşkünü, saray bahçelerinde cüce ve soytarılarla eğlenen, bütün gününü boş geçirmesine rağmen, günün sonunda “Elhamdülillah, günümüzü de böyle geçirdik” diye şükreden düşük zekâlı, miskin biri olduğunu îmâ eden bir saray hekiminin yorumu, yazar tarafından hiç sorgulanmadan kabul edilmiştir. Hıristiyan bir hekim olan Hierosolimitano'nun muhtemelen siyasî bir niyetle yaptığı bu yorumun benzerleri diğer Osmanlı padişahları için de yapılmıştır. Nitekim

4 Selânikî Mustafa Efendi, *Târih*, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), s. 286.



İstanbul'un fethini hazmedemeyen ve uzun vadede Osmanlı'yı yıpratma amacıyla Sultan Fâtih'i ateist ve sadist olarak gösteren<sup>5</sup> bir zihniyetin mak-satlı yorumu göz ardı edilemez.

Bazı tarih kaynaklarının mahkûm ettiği Sultan III. Murad'ın ruh dünyasını doğru anlamak için kendi mektupları titizlikle incelenmelidir. *Kitâbü'l-Menâmât*'taki mektuplardan teheccüt namazını kılmaya dahi daima özen gösterdiği anlaşılan III. Murad'ın vahdet-i vücûd hakkında derin bir bilgi birikimine ve mânevî tecrübeye sahip olduğu ve pek çok kitap okuduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı padişahları içinde ilmî seviyesi ve mânevîyata verdiği önem sebebiyle devrin ulemâsı, meşâyihî ve şairleri tarafından takdir gören III. Murad'ın şiirlerine Şemseddin Sivâsî gibi önemli bir mutasavvıfın şerh yazması, sultanın kimliği hakkında yapılan yorumların yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Mektuplarında Sultan III. Murad, okuduğu kitaplar hakkında yorum yapmakta ve şeyhinin fikrini almaktadır. Ancak yine aynı mektuplarda padişahın içe dönük, bazan vesveseli, duygusal, kolay etkilenen, Selânikî'nin ifadesiyle "televvün ve tereddüde meyyâl oluşu" göze çarpmaktadır ve kendisine yöneltilen eleştirilerin sebebini açıklamaktadır. Mektuplarda sıkça bahsettiği saltanatı bırakıp sıradan insanlar gibi yaşama isteği oldukça baskındır ve çoğu mektupta Mekke ve Medine'de bir gedâ (dilenci) gibi yaşamayı ister. Saltanatı terk fikri onun padişah kimliğini olumsuz etkilemişse de III. Murad akil ve kültürlü bir padişahı.

Devrin tarihçilerinden Gelibolulu Mustafa Âlî de III. Murad'ı mal toplamak, rüşveti meşrulaştırmak, saraydan çıkmamak vb. gibi hususlarda ağır bir dille eleştirmiştir.<sup>6</sup> Oysa bazı mektuplarda III. Murad, Şeyh Şücâ'dan şehirde (büyük ihtimalle Manisa veya İstanbul) içki içilip içilmediğini denetlemesini (t1194), haram yiyicileri tespit etmesini (t1514) istemektedir. *Kitâbü'l-Menâmât*'ta padişahın saraydan niçin çıkmadığının ipuçları vardır. Mektuplardan o dönemde yaygın olan veba salgınlarının da padişahın saraydan çıkmamasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. İlginçtir ki İngiliz Elçisi Sir Edward Barton için hazırlanan bir belgede III. Murad'ın on küsur yıllık Safevî Savaşı'ndaki başarısı buna bağlanmaktadır. Zira selefi olan padişahlar genellikle yazın kazandıkları toprakları kışın pâyitahta dönünce kaybetmişlerdir.<sup>7</sup>

5 G. Mario Angrillo, *Fatih'in İçöğlâmi Anlatıyor*, çev. Pınar Gökpar (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2011), s. 126; Franz Babinger, *Fatih Sultan Mehmet ve Zamanı*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Oğlak Yayınları, 2003), s. 352.

6 Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âli*, II, 236, 250-51, 623.

7 Leslie P. Pierce, *Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükûmranlık ve Kadınlar*, çev. Ayşe Berktaş (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010), s. 235-36, 248.

III. Murad'ı mal toplamakla suçlayan Gelibolulu Âlî, başka bir yerde padişahın devletin güvenliği için para biriktirdiğini söylemektedir. Ona göre padişaha müneccimler gelecekte büyük bir fitne çıkacağı haberini verince Sultan III. Murad, küffârın kahredilmesi maksadıyla o günlere hazırlık için hazineye mal ve para biriktirme alışkanlığı kazanmıştır.<sup>8</sup> *Kitâbü'l-Menâmât*'ta padişahın bir mektubu (t1310) bu bilgiyi doğrulamaktadır. Hak ettiğini düşündüğü makamlara erişemediği için şahsî sebeplerle padişaha menfî tavır takınan Gelibolulu Âlî'nin fırsatçı ve müteşeyyih olmakla suçladığı Şeyh Şücâ'ya intisap ettiği bilinmektedir. Hatta kendisi Şeyh Şücâ'ya sunduğu övgülerle dolu bir kasidede halkın eleştirilerine karşı şeyhi savunmuştur. Ancak daha sonra aynı şeyhi sahtekâr ve ahlâksız olarak tenkit etmesi, Gelibolulu Âlî'nin fırsatçı kişiliğini gözler önüne sererken<sup>9</sup> tarihçi kimliğine de gölge düşürmektedir.

e. Çalışmada Sultan III. Murad ve Şeyh Şücâ hakkında yerli kaynaklara da yeterince başvurulmamıştır. Meselâ, Sultan Murad'ın Şeyh Hüsâmeddin Uşşâkî ile mektuplaşmasından, Râziye Kadın'ın kimliğinden, Gelibolulu Âlî'nin Şeyh Şücâ'ya derviş olmasından, III. Murad'ın *Fütûhât-ı Sıyâm* adlı eseri hakkında Kamil Yaşar Uyar'ın bir doktora tezi hazırladığından bahsedilmemiştir.<sup>10</sup>

f. Yazar kendi alanını aştığı için, III. Murad'ın mektuplarının tasavvuf mütehasıslarınca incelenmesi gerektiğini belirtse de, III. Murad'ın mânevî kimliği üzerinde bir kanaate varmış ve padişahın kendisini keramet sahibi kutsanmış bir veli, "kutbü'l-aktâb" hatta mehdî gibi gördüğünü söyleyerek aşırı yoruma kaçmıştır (s. 25-28). Oysa tasavvuf kaynaklarını dikkate aldığımızda seyrüsülûkta bir derviş hem vehbî (Hak tarafından ihsan edilen) hem de kesbî (kulun çalışıp çabalamasıyla kazanılan) lütuflara mazhar olabilir. Kesbî olanı bırakıp vehbî tecellilerle aldanan dervişlerin sülûku tehlikeye girer ve dervişliği felâketi olur. Sultan III. Murad işte bu tehlikenin farkındadır ve kendisine gelen tecellî ve nidâların nefsinin oyunu olduğu konusunda ciddi şüpheleri vardır (Bunun misâlleri için bk. t427, t753, t593, t1539, t1065, t1121). Konu hakkında mürşidi Şücâ Dede'nin kendisini aydınlatmasını isteyen III. Murad, eğer kendini "kutbü'l-aktâb" veya keramet sahibi bir kimse olarak kabul etseydi, mektuplarında mutlaka bunu vurgular ve zâtını methederdi. Aksine devrin sultanı kendini oldukça naif ve âciz bir derviş addetmiştir. Mektuplarında III. Murad'ın kendini keramet sahibi kutsanmış veli, kutbü'l-aktâb hatta mehdî olarak kabul ettiğine dair bir ifadesi yokken, padişahın

8 Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âlî*, II, 231, 232.

9 Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), s. 75, 153.

10 Kamil Yaşar Uyar, "Sultan III. Murad'ın *Fütûhât-ı Ramazan*'ı ve Farsça Şiirleri" (doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994).

bu ilâhî nidâ ve ilhamlara kayıtsız bir biçimde inandığını ve ona göre tavır takındığını söylemek en azından haksızlık olacaktır (t753, t593).

Hâsılı, *Kitâbü'l-Menâmât* sayesinde zühd ve ibadet üzere vahdet-i vücûd neşvesine sahip olan Sultan III. Murad'ın, saltanatı müddetince karmaşık siyasî ve idarî işlere itibar etmediği anlaşılmaktadır. O daha ziyade kendi iç dünyasıyla ve bir sûfî olarak tefekkürle meşguldür. Kaynaklarda belirtildiği üzere, etrafındakilerin kolayca tesirinde kalan, mütelevvin ve mütereddit, çoğunlukla şeyhi Şücâ Efendi'nin sözüyle hareket eden Sultan III. Murad tarikat âdâbının gerektirdiği gibi davranmış; iyi niyetli bir derviş olarak siyasî ve idarî hemen her hususu mürşidine danışmıştır. Kendi iç dünyası açısından bu tavrı gütmesi mâkul görülebilirken ve hayat tarzı tarikat âdâbına uygunken, cihan padişahı olması hasebiyle bu özel ve mahrem ilişkinin devlet yönetiminde zaman zaman bazı garâbetlere sebebiyet verdiği de ileri sürülebilir.

### Türkân Alvan

(Yrd. Doç. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Edebiyat Fakültesi)

---

### Jami

Hamid Algar

Oxford: Oxford University Press, 2013, 160 sayfa.

---

Hamid Algar'ın *Jami* kitabı Makers of Islamic Civilization (İslam Medeniyetinin Kurucuları) serisi için genel okuyucu kitlesi hedef alınarak yazılmış bir kitap. Farsça dışında bir modern dilde çıkan ilk Abdurrahman-ı Câmî (ö. 1492) monografisi olması nedeniyle Hamid Algar'ın çalışması önemli bir adım. Şu ana kadar yazılan Câmî monografileri Ali Asgar Hikmet'in *Câmî: Mutazammin-i Tahkikât der Târîh-i Ahvâl ve Âsâr-i Manzûm ve Mensûr-i Hâtemü's-şuarâ Nûreddin Abdurrahmân Câmî* kitabı (1941), bunun Türkçe ve Urduca tercümelemleri (1949, 1963, 1982) ve Necîb Mâyil-i Herevî'nin daha kapsayıcı ve analitik Câmî (1999) incelemesinden ibaret olup sadece Farsça, Türkçe ya da Urduca okuyabilen kitlelere ulaşmıştır. Algar'ın çalışması ise Câmî'nin hayatını ve katkısını bütüncül bir şekilde Anglofon dünyaya sunan ilk ve şu an için tek çalışmadır.

Kitap sekiz bölüm şeklinde tasarlanmıştır: 1. Giriş: coğrafi ve tarihî sahne. 2. Küçüklüğünden şöhrete. 3. Herat üçlü yönetimi (triumvirate): Câmî, Sultan Hüseyin Baykara, Nevâî. 4. Şairlerin mührü (sonuncusu): Câmî ve Fars şair

geleneği. 5. Nakşibendî-Ekberî: Câmî ve tasavvuf geleneği. 6. Cemiyet içinde halvet: Bir sosyal eleştirmen olarak Câmî. 7. Câmî ve sonrası: Dârül-İslâm'da Câmî mirası. 8. İleri okumalar ve kaynakça. Bu bakış açısı Câmî'nin şimdiye kadar bilinen tüm önemli yönlerini kapsadığı gibi, bir sosyal eleştirmen olarak Câmî bölümüyle (6. Bölüm) şu ana kadar literatürde tartışma konusu olmayan fakat Câmî'nin yaşadığı XV. asırda son derece önemli rol oynamış olan bir özelliğini de nihayet Câmî çalışmalarına dahil etmekte.

Eserin, yayımlandığı seri gereği Câmî'yi olabildiğince kapsayıcı bir şekilde incelemesi gerekiyordu ki bu alanda boşluk olan bir noktadır. Algar'ın kitabından sadece birkaç ay sonra çıkan Chad Lingwood'un *Politics, Poetry and Sufism in Medieval Iran: New Perspectives on Jāmī's Salāmān va Absāl*'ı (Leiden: Brill, 2013) Câmî'yi daha ziyade politik ve edebî yönlerden ele almaktadır. Algar ise Câmî'nin hem iyi bir biyografisini yazmış hem de tasavvufi, edebî, siyasî ve ilmî yönden (bu son yönün bölümler içinde zayıf kaldığını söyleyebiliriz) ele alarak olabildiğince kapsayıcı bir çalışma yapmaya çalışmış. Çalışma yaklaşık 150 sayfayla sınırlandırıldığı için, her zaman merakı tatmin edecek derecede detaya girebildiğini söylemek güç ama ana noktaları tartışırken gayet yeterli bir iş yapıyor. Eserin takdir edilecek önemli bir yönü, Algar'ın bu ana meseleleri başarılı bir şekilde tespit etmesi ve bunları açık bir dille anlatmasıdır. Bu bakımdan örnek alınacak bir çalışma olduğu söylenebilir.

Kitabın içeriğine gelince: Birinci bölüm olan "Giriş" kısmının Kristof Kolomb'un Amerika'ya ayak bastığı 1492 yılının aynı zamanda Câmî'nin öldüğü yıl olduğu bilgisiyle başlaması (s. 1) tarih yazıcılığı açısından olumlu bir adım sayılabilirse de, kitabın özellikle Amerikan yayıncılık endüstrisinde okuyucu kazanma hedefi olduğunu akla getiriyor. Neyse ki devamında benzeri okuyucu yakalama tekniklerinden uzak durulmuş. Bu bölüm Câmî'nin daha sonra anlatılacak hikâyesi için Horasan ve Timurlular üzerine tarihî, dinî ve kültürel bir zemin hazırlıyor.

İkinci bölüm olan "Biyografi" kısmında Câmî'nin küçüklüğünden önemli bir şahsiyet haline geldiği zamana kadar olan süreç başarılı bir şekilde hikâye edilmiş. Biyografi yazarken karşılaşılan tutarlı ve gerçekçi bir anlatı oluşturma hedefinin yakalandığını söyleyebiliriz. Bunu yaparken Câmî'nin hayatının literatürde daha önce bahsedilmeyen bazı ayrıntıları ustaca kullanılmış: Örneğin Kadızâde-i Rûmî ile önceden yazışması, sonra yanına gitmesi (s. 21), 1436'da Semerkant'a gitmesi (s. 21), Ali Kuşçu ile olan ilişkisi (s. 22), Uluğ Bey'in oğlu Abdülatîf'in maiyetine katılma teklifini onun 1449-1450'deki Semerkant hâkimliği sırasında kendisi de Semerkant'tayken alması (s. 23)... Biyografideki ayrıntıların bir kısmı farklı şekilde tarihlenebilir:

Meselâ 1444 yılında yapılan Kur'an tercümesini Herat'ta yaptığını bilmemiz, Câmî'nin Semerkant yıllarının daha önce sona ermiş olabileceğini gösterir. Ancak bunun gibi olayları kesin tarihlemek için kaynaklar her zaman yeterli bilgi vermez. Dolayısıyla bu noktada yazarın yorumuna saygı göstermek yerindedir.

Bu bölümde Algar'ın bahis konusu yaptığı konulardan biri de Câmî'nin tarikat yolunda takipçileri meselesidir ki Algar bazıları kesin (meselâ Abdülgafûr-i Lârî, en yakın dostu Nevâî ve oğlu Ziyâeddin Yusuf) bazıları biraz daha şüpheli olmak üzere bir dizi insanı Câmî'nin takipçileri olarak kaydetmekte (s. 32, 33). Tartışmalı bir konu olan bu hususun incelenmesi, Câmî'ye intisap etmiş olan ve onun yolunu devam ettiren bir zümre olduğu fikrine karşı çıkmak açısından gereklidir. Câmî'nin irşad faaliyetinde bulunmadığını daha kuvvetle vurgulamak, bu bakımdan daha yararlı olurdu. Hâce Ahrâr-Câmî ilişkisinde (s. 33-39) ikisinin birbirlerinin dengi gibi davranmaları iyi anlatılmış ki bu da bu ilişki Ahrâr'ın mürşit Câmî'nin mürit olduğu algısını düzeltmek için gereklidir.

Üçüncü bölüm olan "Herat" üçlü yönetimi (Herat triumvirate) (s. 43), Câmî'nin hayatını anlatmaya devam ediyor. Meselâ haccı ve *Silsiletü'z-zeheb*'in 1. defterinin yazılışı burada anlatılıyor. Algar'ın bu bölüm için seçtiği başlığı tartışabiliriz. Algar, Câmî, Sultan Hüseyin Baykara ve Nevâî'den oluşan üçlünün arasındaki yakın ilişkiyi –ki bu ilişkinin politik, edebî/kültürel ve ekonomik yönleri vardır– "triumvirate" terimiyle özetlemiş. Her ne kadar literatürde şu ana kadar böyle bir üçlü yönetim resmi çizilmişse de tarihî kaynaklarda bunu destekleyecek açık bir bilgi olduğunu düşünmüyoruz. Timurlu yönetici sınıfının siyasî faaliyetlerinin karmaşıklığı ortadayken,<sup>1</sup> Sultan Hüseyin Baykara devrinin esaslı bir siyasî analizini yapmadan bu devreyi böyle basit bir çerçeveye indirgemek pek yerinde değildir. Ancak bu, Algar'dan ziyade alanın bir problemi olarak da görülebilir.

Bu bölümde Algar'ın önemli bir katkı olarak Câmî-Nevâî ilişkisinin (s. 44-46) analizini ilerlettiğini görüyoruz. Câmî'nin Nevâî'ye duyduğu ruhî yakınlık –buna Nevâî'nin Câmî'ye duyduğu yakınlığı da eklemek gerek–, benzer duygusal (ve entelektüel) tepkiler vermek, ilişkilerinde merkezî bir rolü olan ortak edebî ilgiler, Nevâî'nin Câmî'nin (ve Câmî'nin Nevâî'nin) eserlerini etkilemesi ve bunlara yön vermesi dikkati çeken bulgulardır. Benzer bir önemli bulgu da Nakşibendiyye tarihinde, Horasan ve Mâverâünnehir Nakşibendiyyesi arasında bir rekabet olasılığının tespiti (s. 57-58).

1 Bk. B. F. Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

“Şairlerin Mührü Olarak Câmî” bölümünde Algar’ın ele aldığı esas meselelerden biri Câmî’nin ne kadar iyi bir şair olduğudur. Algar’a göre şairlerin mührü unvanını ölümünden sonra alan Câmî, Fars şiir geleneğinde kendinden önce gelenlerin seviyesine yaklaşır. Câmî’nin şairliği konusunda söylenen, onun kendi zamanına kadar gelmiş olan şiir geleneğini çok iyi bildiği ve özümselediği, şiirinde bunu yansıttığı; ama şiirinin pek de orjinal / güzel olmadığıdır. Algar bu orijinallik arayışının şiirde modern bir kriter olduğunu ve Timurlu dünyası ve Câmî’nin bunun peşinde olmadığını belirtip şair olarak Câmî hakkında daha olumlu bir portre çizer (s. 63). Bununla beraber Nevâî ve Devletşah Semerkandî gibi Câmî ile aynı çevrede ve aynı zamanda yaşayan ve şiirden anlayan insanların onu neden üst düzey bir şair olarak gördüklerini açıklamaz (s. 85). Dolayısıyla literatürdeki bir şair olarak Câmî değerlendirmelerindeki problem devam etmektedir.

Algar, Câmî’nin şiirinin başarısını mâna ve biçim arasındaki dengeyi çok iyi yakalamasında ve etkisinin yüzyıllarca devam etmesinin nedenini şiirinin anlaşılabilirliğinde bulur (s. 65-66). Câmî’nin manzum eserlerine, üç *Divan*’a ve *Heft Evreng*’e dengeli bir şekilde yer ayırır; ayrıca bunların içerik analizlerini yaparken hem Fars şiir geleneği hem de Câmî’nin kişiliği ve hayatı ile bağlantılarını kurar. Algar’ın manzum eserler için gösterdiği bir bağlama oturtma çabasını mensur eserlerde de göstermesi çok faydalı olurdu (özellikle *Nefehâtü’l-üns*, *Şevâhidü’n-nübüvve* ve vahdet-i vücûd ile ilgili risâlelerde).

*Heft Evreng*’in en başarılı mesnevisi olarak *Leylâ ve Mecnûn*’u gösterir ki (s. 82) kimilerine göre bu makama *Yûsuf u Züleyhâ* lâyıktır. Ayrıca bazı eserleri tarihlendirmedeki titizliği kayda değer. Örneğin, literatürde çok tekrarlanmış bir hatayı tekrar etmeyip *Selâmân ü Ebsâl*’in 1486 ya da sonrasında yazılmış olduğunu söyler. Herat’ta merkezinde Câmî’nin olduğu bir edebî cemaatin varlığı ise çekici bir fikir olmakla beraber, biraz daha tartışılmaya muhtaçtır (s. 84).

Nakşibendilik, Ekberîlik ve sûfî geleneğinin yer aldığı “Beşinci Bölüm”de Algar, Câmî’nin hem Nakşibendilik ve esas prensipleri hem de İbnü’l-Arabî’ye dayanan vahdet-i vücûd geleneği hakkında söylediklerini, yazdıklarını ve girdiği polemikleri (meselâ s. 96, Firavun’un imanı meselesi) başarılı bir derleme olarak sunmuştur. Bunu mümkün olduğunca tarihsel bir çerçevede yapması Câmî’nin etrafındaki çevreyi ve dönemin Herat’ını anlamak açısından zengin bir portre sunar. Hakkında daha çok okumak isteyebileceğimiz bir nokta özellikle İbnü’l-Arabî ve vahdet-i vücûd etrafında dönen tartışmaların zihni, sosyal ve politik dünyada ne anlama geldikleridir. Bu, aslında çok yönlü, zor ve İslâm tarihi araştırmalarında görece yeni bir sorudur, ama yine de Algar gibi bir üstadın bu konu hakkındaki görüşlerini yeri gelmişken öğrenmek iyi olurdu.

Bu bölümde eksikliğini hissettiren noktalardan birisi de dönemin tasavvufî hareketler / (oluşmakta olan) tarikatlar açısından zenginliğidir. *Nefehâtü'l-üns*'ten hareketle Câmî'nin içinde bulunduğu bu zengin ortam kolaylıkla aksettirilebilirdi. Ayrıca yazar Nakşibendiliğin dönemin sosyal ve dinî şartlarına ve çağın tasavvuf hareketlerine bir eleştiri olmasını daha kuvvetle vurgulayabilirdi. Câmî'nin Ekberî düşünceyi artık dönüşü olmayacak bir biçimde Herat ve Nakşibendiyye çevrelerinde kabul ettirmesinin Nakşibendiyye'nin bu durumu ile ilgisi var mıdır sorusu da akla gelen; ancak Algar'ın ele almadığı bir sorudur.

“Sosyal Kritik ve Polemikçi Olarak Câmî” bölümü, yukarıda belirtildiği gibi, Algar'ın orijinal katkılarından biridir. Burada müellif, Câmî'nin toplumun çeşitli kesimlerine (sûfilere, fakihlere vs.) olan eleştirisini, başarılı bir şekilde yakalamıştır (s. 108-24, modern literatürde bunu daha önce Necîb Mâyil-i Herevî de denedi). Câmî'nin bu eleştirel tavrı neden geliştirdiği konusunda Herat'taki sosyal, politik ve ekonomik çevrelere/ilişkilere bakmak faydalı olurdu. Görüldüğü kadarı ile bu eleştirilerin önemli bir kısmı kim oldukları bilinen insanlara yöneliktir ki bunların ortak özellikleri dinî, tasavvufî birikimlerini yönetici sınıf ya da topluma haddinden fazla yakın durarak sosyal, idarî / ekonomik hedefler için kullanmalarıdır. Meselâ töreyi benimsemekle eleştirdiği din adamı bahsinde, hedefi Sultan Ebû Saîd'in muhtesibi, zamanının saygın bir mütekellemi olan Kemâleddin Şeyh Hüseyin'dir ki vergiler üzerinden bazı idarî / ekonomik değişiklikler peşindedir. Bu uzunluktaki bir kitapta bu eleştirilerin kapsamlı bir analizini beklemek belki doğru değil ama, eleştiri oklarının hedefi olmuş bir iki ismi zikretmek hem genel okuyucu kitlesi için daha zengin bir sosyal resim çizerdi hem de bu konuda yazarı takip edecek araştırmacıların işlerini kolaylaştırırdı.

Câmî'nin mirası hakkındaki yedinci bölüm, XVI. yüzyılla İslâm dünyasının kavuştuğu yeni düzenden bahisle başlıyor ki bu düzenlemenin sonunda “Fârisî dünya” (Persianate world) tabir edilen, Fârisî kültürün ağırlıkla hissedildiği dört imparatorluk ortaya çıkmıştır (Osmanlı, Safevî, Özbek, Moğol). Algar Farsî-İslâmî kültürün bir hulâsası olarak Câmî'nin mirasının bu coğrafyada yayılmış olmasının şaşırtıcı olmadığını söyler. Kişiler ve eserler üzerinden Safevî İrani'ndeki bazan müspet bazan menfi Câmî algısını, Özbek Hanlıkları ve detaylı bir şekilde Hindistan'daki (Moğol zamanı ve öncesinde) Câmî etkisi / algısını zengin bir portre halinde göz önüne serer. Özellikle Hindistan ve aynı derecede detayla baktığı Osmanlı için olan Câmî mirası / algısı incelemesi çok uzun olmamakla beraber bir öncü metin sayılabilir: Kitabın birçok yerinde gördüğümüz tarihsel olguları orijinal, sağlam ve zihin açıcı bir şekilde bir araya getirme tavrını Algar burada da gösterdiği için bu

bölümün (ve kitabın birçok kısmının) araştırmacılar için ilham verici olacağını düşünüyoruz.

Konu hakkındaki ileri okumalar ve kaynaklar üzerine olan son bölümden Câmî hakkındaki literatüre giriş yapmak için yararlanılabilir.

Müellifin Câmî için ileri sürdüğü bir “Kültür Geleneğinin Hulâsası” (s. 126) fikri kullanışlı bir çerçeve olmakla beraber özellikle mikro çalışmalarla (yer ve kişiler üzerinden) içi doldurulması gereken bir çerçevedir. Son incelemeler Câmî mirasının etkisinin pek de kesintiye uğramadan devam ettiğini gösterirken, Câmî’yi bir dönemin kapanışını temsil eden şahsiyet olarak ele almak ne kadar faydalı/açıklayıcıdır? Genel okuyucu esas alınarak yazılmış bir eserden bu problemi ele almasını beklemek, belki doğru değil ama tartışma /araştırmanın gideceği yönü belirlemek açısından bu saptamayı yapmak gereklidir. Yine hedeflenen okuyucu kitlesi dolayısıyla müellif yazdıkları için çoğu zaman referans vermemekte ve bu kitabın akademik amaçlar için kullanımını zorlaştırmaktadır.

Câmî’nin kişiliğine gelince: Yazar onun bir “insan düşmanı” (misanthrope, s. 108) olduğunu söyler. Halbuki kaynaklardan keskin zekâ ve espri gücünü tasavvuf, şiir, politika vs. gibi alanlarda belli bir duruş göster(e)meyen ya da boş bulunarak kendi haklarında bir hüküm verme / espri yapma fırsatı sunan kişileri eleştirmek, mizah konusu yapmakta sonuna kadar kullanan; ancak iç halkasında insan düşmanı olmak şöyle dursun, kendisiyle birlikte bulunmaktan çok hazzedilen bir sohbet adamı olduğu sonucuna da varılabilir.

Câmî’nin kadın düşmanlığı (misogyny) (s. 77, 80, 121) ve hayatının geneline hâkim olan güzel erkeklere (şahid, s. 70-71) olan “sapkın iptilâsı” da (perverse attractions, s. 24) Algar’ın sıklıkla tekrarladığı bir kişilik özelliğidir. Yazar daha önce birçok mutasavvıfın mecazi ve hakiki aşk arasındaki yolda gidip geldiğini; ama Câmî’nin durumunda bunun çok uzun sürdüğünü söyler. Câmî’nin yaşadığı dönemde hem kadınların nefis düşkünü, akıl / irfan yoksunu varlıklar olarak stereotipik bir şekilde tasvir edilmelerinin hem de tasavvuf dışı veya tasavvufi şiir dünyasında güzelin anlatımında erkek figürünün kullanılmasının Câmî’ye has olmadığını belirtebiliriz ki zaman zaman Algar da bunu yapar. Ancak Algar olguları tarihsel bağlamlarına başarıyla oturtan bir yazar olarak kadın düşmanlığı ve sapkın iptilâlar konusunda aynı tavrı burada pek göstermemiştir. Meselâ içinde bol miktarda kadın düşmanlığı izi olan *Selâmân ü Ebsâl* mesnevisinin ithaf edildiği kişi olan Sultan Yâkub Akkoyunlu’nun sarayı politik gruplaşmalar bakımından zengin bir yerdi ve Sultan Yâkub’un annesi bu gruplar içinde belirleyici bir rol oynuyordu. Bundan bahsetmek bu mesnevi ve içindeki kadın düşmanlığını izah etmekte



yararlı olabilirdi. “Sapkın iptilâlar”ın da benzer bir şekilde tarihsel bağlama oturtulması farklı bir resim ortaya çıkarabilir.

Son olarak metnin içinde küçük bir imlâ probleminden de söz edelim: Sultan Ebû Saîd’in Akkoyunlu Cihanşah’a karşı sefere çıkması, Cihanşah Karakoyunlu Konfederasyonu’ndan olduğu için, okuyanı şaşırıyor (s. 8). Her ne kadar bu sefer sonunda Sultan Ebû Saîd bir Akkoyunlu olan Uzun Hasan ile savaşmış ve kaybetmişse de seferin başında niyeti Karakoyunlular ve Akkoyunlular’ı kontrol altına almaktı. Dolayısıyla yazarın cümlesi bu haliyle lafzen problemlî, mâna olarak ise doğru bir hüküm olarak karşımıza çıkmakta ki yazara da “problem”in ancak böylesi yakışı.

### Ertuğrul Ökten

(Yrd. Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi)

---

#### Ahmed-i Câmî Nâme-kî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri

Abdulvahap Yıldız

İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013, 239 sayfa.

---

Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Orta Çağ Kürsüsü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Abdulvahap Yıldız tarafından kaleme alınan *Ahmed-i Câmî Nâme-kî: Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* kitabı, çalışmanın “Önsöz”ünde de belirtildiği üzere XII. asrın bu büyük sûfisi hakkında monografi türünden Türkçe’de yegâne akademik eserdir.

“Giriş” ve üç bölümden müteşekkil olan çalışmanın “Giriş”i, “Ahmed-i Câmî’nin Döneminde Sosyal ve Siyâsî Durum” başlığını taşımaktadır. Ahmed-i Câmî’nin yaşamış olduğu Horasan bölgesi hakkında coğrafi, tarihi ve siyâsî mâlûmat verilmekte ve bazı sûfilerle tasavvufî eserlerden bahsedilen “Giriş” kısmını takiben, “Birinci Bölüm”de, menkıbe ve kerametleriyle birlikte Ahmed-i Câmî’nin hayatı; “İkinci Bölüm”de eserleri, “Üçüncü Bölüm”de ise “Ahmed-i Câmî’nin Tasavvufî Düşüncesi” başlığı altında “Tasavvufî Şahsiyeti”, “Câmiyye Tarîkati” ve bazı tasavvufî kavramlar hakkındaki söz ve fikirleri ele alınmıştır.

Müellif “Önsöz”de, Türkiye’de Ahmed-i Câmî’nin hayatı ve eserleriyle alâkalı, Süleyman Uludağ’ın *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’ne (DİA) yazdığı madde (Câmî, Ahmed-i Nâme-kî) haricinde, akademik bir çalışma bulunmadığını söylemekte, böylece konu hakkında ilmî bir boşluğun

bulduğuna işaret ederek eserin yazılma sebebini zımmen beyan etmektedir (s. 10). Ayrıca İranlı araştırmacı Dr. Ali Fâzıl'ın Ahmed-i Câmî'nin hayatı ve eserlerini ele alan iki çalışmasından bahsetmekte, fakat kendisinin bu araştırmacıdan farklı olarak Ahmed-i Câmî'nin hayatı ve eserlerinin yanı sıra, "çoğunlukla" onun menkıbeleri, kerametleri ve tasavvuf düşüncesini ele alacağını belirtmektedir. Çalışmasının temel kaynakları olarak da müellif, Câmî'nin birkaç eserini, Ali Fâzıl'ın Câmî ile alakalı iki eserini ve *Makâmât-ı Jendepîl* isimli Câmî'nin menkıbelerini derleyen bir eseri zikretmektedir (s. 10-11). Gerçekten de eser boyunca, bu zikredilen kaynaklardan ve bilhassa Ali Fâzıl'ın iki araştırmasından hayli istifade edildiği görülmektedir.

"Giriş" bölümünde, 440-536 (1048-1141) yılları arasında Horasan'da yaşamış olan "Ahmed-i Câmî'nin Döneminde Sosyal ve Siyâsî Durum" başlığı altında Horasan hakkında coğrafi bazı bilgilerden sonra, son Sâsânî imparatorunun 31 (651) yılında öldürülmesiyle başlayan tarihî ve siyâsî hadiselerle yer verilmektedir. Yaklaşık dört asırlık bir zaman dilimini ihtiva eden bu özet, Sultan Sencer'in 1097 yılında Horasan hâkimi olarak başa geçmesiyle bütün karışıklıkların yerini huzur ve refaha bıraktığı ve Horasan'ın yeniden mâmur hale getirildiği bilgisiyle sona ermektedir (s. 13-18).

Câmî'nin ömrünün büyük bölümünün geçtiği Sencer dönemi (1097-1118 Horasan hâkimi, 1118-1157 Selçuklu sultanı) hakkında diğer dönemlere nazaran daha fazla bilgi olmasına rağmen, aktarılan bilgilerin, okurun zihninde o dönemin berrak bir resminin oluşmasını sağlamaya yetecek şekilde olmadığı görülmektedir. Ayrıca Sencer döneminin bir refah ve huzur dönemi olduğu yolunda mâlûmat verilmesine rağmen, zikredilen tarihî özetten sonra "görüldüğü gibi Câmî'nin yaşadığı 6. (12.) yüzyıl, siyâsî ve sosyal açıdan İran'ın en karışık ve sıkıntılı dönemidir" (s. 18) şeklinde bir hüküm çıkarılmaktadır.

Bu hükmü müteakiben, zikredilen dönemin İran tasavvufunun en parlak dönemi olduğu söylenerek Horasan ve civar bölgelerde yaşadığı bilinen bazı sûfilerin ve eserlerin isimleri zikredilmektedir. Burada yer alan, Fazlurrahman'ın *İslâm* isimli kitabının kaynak gösterildiği "Sûfilerin bir kısmının Kur'an ve Sünnet çizgisi dışına çıkarak bid'atlarla amel ettikleri, Şii ve Bâtınî kimi inançları tasavvufa soktukları bilinmektedir." ifadesi üslûp açısından dikkat çekmektedir. Bir tasavvuf akademisyeni olmayan Fazlurrahman'ın bu üslûbu kullanması anlaşılabilir bir durum ise de bu üslûbun, çalışmasından tasavvufa oldukça müspet baktığı anlaşılan yazar tarafından tenkit edilerek düzeltilmesi gerekirdi. Bu tashih, eserin değerini arttıran ve okurun zihninde eser ve müellifinin mevkiini sağlamlaştıran âmillerden olurdu. Zira bu sözlerde, temel olarak iki problem göze çarpmaktadır: Birincisi; Kur'an ve Sünnet dışına çıkan ve Şii ve Bâtınî kimi inançları tasavvufa sokan kimseler

için “sûfi”, ikincisi ise Şîî ve Bâtînî inançların “sokulmasıyla” aslî hüviyetinden uzaklaştırılmış bir irfan için “tasavvuf” kelimesinin kullanılmasıdır.

Açıkça bilinmektedir ki, aynı etimolojik kökten gelen “sûfi” ve “tasavvuf” kelimeleri, son dinin zuhurundan sonra bu din çerçevesinde mâna kazanmış ve bu din merkezli bir irfanın ismi ile o irfana mensup olan kimseyi ifade etmek için kullanılmış iki ıstihattır. Dolayısıyla ne Kur’an ve Sünnet dışına çıkan ve Şîî-Bâtînî kimi inançları tasavvufa “sokan” kimseler için “sûfi” ne de içine Şîî ve Bâtînî inançların sokulduğu bir irfan için “tasavvuf” kelimelerini kullanmak doğrudur. Zaruret halinde ise bunlar mutlak olarak değil, “sûfi olduğunu iddia eden kimseler” örneğindeki gibi mukayyed şekilde kullanılmalıdır.

“Giriş” bölümünün neticesi sayılabilecek paragrafa, “Görülüyor ki” diye başlanarak baştan itibaren mezkûr başlık altında nakledilen mâlûmata istinaden Ahmed-i Câmî’nin yaşadığı dönemde Horasan’da meşhur sûfilere yetiştiği ve tasavvufun ana kaynaklarının bu dönem ve coğrafyada kaleme alındığı söylenmektedir. Bu sözlerin ardından “tasavvufun 6. (12.) yüzyılda hızlı bir şekilde” yayıldığı ve bu yayılmayla birlikte sûfi geçinen kimi insanların, sûfilere arasına girerek halkın ve devlet ricâlinin sûfilere gösterdiği alâkadan istifade edip “tasavvufa bid’at ve hurâfeler kattıklarının” kaynaklarda belirtildiği gibi bir iddia dile getirilmekte; fakat böyle bir iddia ile alâkalı herhangi bir kaynak zikredilmemektedir (s. 21-22).

Kitabın “Birinci Bölüm”ü, “Ahmed-i Câmî’nin Hayatı” başlığını taşır. Câmî’nin hayatının, isabetli alt başlıklar kullanılarak düzenli bir şekilde ele alındığı ve Câmî’nin bazı çocukları ve torunları ile türbesi/külliyesi hakkında bilgilerin verildiği bu bölümün referanslarını daha ziyade Ali Fâzıl’ın çalışmaları ile *DİA*’daki madde oluşturmaktadır.

İlk bölümün son kısmı, Câmî’nin menkıbe ve kerametlerine ayrılmıştır. Burada evvelâ Ahmed-i Câmî’nin keramet anlayışı ele alınmakta ve ona göre beşi evliyanın, beşi de “bigâne”lerin olmak üzere, on çeşit keramet olduğu; eserlerinden istifade ile tatmin edici bir şekilde anlatılmaktadır (s. 62-68). Bu cümleden olarak Câmî’nin nazarında evliyanın kerameti; kerâmet-i fazl, kerâmet-i kesbî, kerâmet-i gurur, kerâmet-i mükâfatî ve kerâmet-i hakikî (s. 62-63); bigânelerin kerameti ise mecazi keramet, kerâmet-i mükâfatî, kerâmet-i şeytanî, kerâmet-i dalâletî ve kerâmet-i vehmî gibi kısımlara ayrılmaktadır (s. 65-66).

Bu faydalı ve bilgilendirici girişten sonra, dokuzu *Makâmât-ı Jendepîl* isimli eserden ve ikisi de Türkçe popüler bir internet sitesinden olmak üzere, Câmî’ye ait on bir keramet ve menkıbeye yer verilmekte, böylece eserin “Önsöz”ünde verilmiş olan vaad yerine getirilmiş olmaktadır.

Eserde dikkat çeken kaynak kullanımı usulünün farklılığının yanı sıra nakledilen bazı tarihî hadiseler arasında var olan ve muhtemelen müellifin dikkatinden kaçan bazı tutarsızlıklar da göze çarpmaktadır. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın, hırkasını Ahmed-i Câmî'ye vasiyet etmesi ve Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın oğlunun bu hırkayı Câmî'ye vermesi hadisesi bu duruma misal olarak verilebilir. Hadise şöyledir: Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr, kendisine Hz. Ebû Bekir'den intikal eden hırkayı oğluna emanet ederek vefatından birkaç sene sonra, zikrettiği vasıfları haiz olup kendisini ziyarete gelecek olan gence bunu teslim etmesini vasiyet eder. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın vefatından birkaç sene sonra oğlu rüyada babasının telâşla bir yere doğru gitmekte olduğunu görür. Nereye gittiğini sorunca, “Kutbü'l-evliyâ geliyor, onu karşılayalım” cevabını alır. Ertesi gün Ahmed-i Câmî hankaha gelir. Babasının tarifi üzerine onu tanıyarak emaneti ona teslim eder (s. 34).

Bu hadisede geçen şahısların doğum ve vefat tarihleri birlikte düşünüldüğünde, rivayette bir problem olduğu anlaşılmaktadır. Zira eserde 440 (1048) yılında doğduğu söylenen Câmî, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın vefat ettiği 440 (1048) senesinde henüz bir yaşında dahi değildir. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın vefatından birkaç sene sonra onun, kendisi için bırakılan emaneti almak üzere Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın oğlunun yanına gidecek yaşta olamayacaktır. Ahmed-i Câmî'nin 462 (1070) senesinde yirmi iki yaşında tövbekâr olduğu ve bunu müteakiben de yıllarca uzlet hayatında kaldığı (s. 30-31) düşünülürse, bu hadisenin zikredildiği şekilde olamayacağı daha da tebarüz etmektedir.

Bunun gibi dikkatten kaçan hususlara bir örnek de s. 59'daki 107 numaralı dipnotta Çiştîyye tarikatı ile ilgili iktibastır. Bu dipnotta, Halvetiyye'nin Rûşeniyye kolunun Edhemiyye şubesinden ayrılmış olduğu söylenen Çiştîyye tarikatının kurucusu olarak milâdî 1142 yılında vefat eden Ebû Ahmed Abdâlî Çiştî gösterilmektedir. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, Çiştîyye'nin kurucusu bu zat değildir. Ayrıca Çiştîyye'nin Halvetiyye ile zikredilen şekilde bir alâkasının olması tarihen de mümkün değildir. Zira Halvetiyye'nin kurucusu Ömer el-Halvetî'nin vefat yılı 800 (1397) olduğundan, 1142'de vefat eden bir şahsın, tarihen 1397'de vefat etmiş bir kimsenin kurduğu tarikatın bir kolunun şubesinden ayrılmış bir diğer kolun kurucusunun olamayacağı açıktır.

Bu kısımda göze çarpan bir diğer durum ise “Horasan Ekolü ve Ahmed-i Câmî” başlığı altında ele alınan mesele ve bunun ele alınış tarzı ile kullanılan kaynaklardır. Bu başlık altındaki üç sayfa boyunca Câmî'den sadece birkaç cümle ile bahsedilmekte ve Ahmed-i Câmî'nin, “Ömrünün tamamını Kalenderilik'in merkezi olan Horasan bölgesinde geçirdiği için bu akımdan etkilenmiş” olduğu söylenmektedir. Bu iddiaya, Câmî'nin *Divân*'ında bulunan birkaç şiirin işaret ettiği söylenmekte; fakat bu şiirler zikredilmemektedir

(s. 57). Bu şiirlerden biri ancak s. 127-128'de nakledilmektedir. Bu durum ise Kalenderîlik'ten etkilenmiş olduğu iddiasının nispeten müphem kalmasına sebep olmaktadır. Halbuki böyle bir tesir varsa, bunun delilleriyle birlikte daha açık bir şekilde ortaya konması, meselenin anlaşılması ve okurun zihninde konuya dair soru işareti kalmaması açısından daha uygun gözükmektedir.

“Kitap ve Sünnet'e dayanan, şeriat ve hakikati birleştiren Sünnî tasavvuf fikrini benimsemiş” olan, hatta “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'te bir eksiklik olursa kişi dalâlete düşer” diyerek eserlerinde Ehl-i sünnet'i özel olarak vurgulayan Ahmed-i Câmî'nin (s. 120), “tasavvuf zihniyetinden yaşayış tarzına, kılık kıyafetinden ilmî kaidelere bakış açısına kadar her şeyi ile içinde yaşadığı siyâsi ve içtimâî düzeni dışlayan, eski İnan kültürünün kalıntılarını oldukça canlı bir şekilde barındıran” Kalenderîlik'ten etkilenmiş olduğu, onları övdüğü, hatta kalender olmak istediği (s. 57) iddiası, teferruatlı bir şekilde incelenmeye muhtaçtır. Ayrıca, Câmî'den yirmi üç yıl sonra doğmuş ve daha çok Şam ve Mısır civarlarında yaşamış olan bir kimse tarafından kurulduğu söylenen Kalenderîlik'in (s. 111), hayatının tamamını Horasan'da geçirmiş olan Câmî'yi nasıl olup da tesir altında bıraktığının ve “kalender-meşrep” olmakla “Kalenderî” olmak arasında bir fark olup olmadığının da burada daha tatmin edici bir tarzda izah edilmesi, anlatılanların daha kusursuz bir şekilde anlaşılmasını sağlamak açısından bir gerekliliktir. Bu husustaki sınırlı izahların bir kısmı ancak s. 129'da gelmektedir. Ancak bu izahtan evvel de Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın hırkasını Câmî'ye vasiyet etmesinin Câmî'nin kalender-meşrep olduğunu ortaya koyduğu, muasır bir eserden nakledilmekte; fakat bu delâletin nasıl olduğuna açık bir şekilde temas edilmemektedir (s. 126). Ayrıca, Kalenderîlik'e mensup bulunanlara “kalender” veya “Kalenderî” dendiği rivayet edilse de (s. 126) birkaç sayfa sonra bu ikisinin bazan aynı bazan farklı mânalara geldiği ve ilkinin bu zümreye mensubiyeti bulunmayan kalender-meşrep kimseler için kullanıldığı öne sürülmektedir (s. 129). Buradaki terminolojik ihtilâflar, meselenin berrak bir şekilde anlaşılmasına engel olmaktadır. Bu gibi ihtilâfların giderilerek meselenin daha açık bir şekilde izah edilmesinin, sahasında ilk olan bu eserin maksadını tam olarak hâsıl etmesine yardımcı olacağı muhakkaktır.

Eserin “İkinci Bölüm”ü, Ahmed-i Câmî'nin eserlerinin tanıtımına ayrılmıştır. Bu kısımda evvelâ Câmî'nin eserleri, eserlerin konusu ve üslûbu hakkında genel bilgiler verilmekte ve Câmî'nin; *Ünsüt-tâibîn*, *Miftâhu'n-necât*, *Risâle-i Semerkandiyye*, *Sirâcü's-sâirîn*, *Ravzatü'l-müznibîn*, *Bihâru'l-hakika*, *Künûzü'l-hikme*, *Dîvân*, *Kalendernâme* isimli eserlerinin bulunduğu, fakat kaynaklarda adı geçen *Fütûhu'l-kulûb*, *İ'tikâdnâme*, *Muhabbetnâme*, *Zühdiyyât*, *Sûz u Güdâz* ve *es-Sırrü'l-meknûn ve'l-ikdü'l-manzûm fi't-tılsımât* adlı eserlerinin ise günümüze ulaşmadığı zikredilmektedir (s. 83-86). Ardından, yukarıdaki

sıralamaya göre ilk sekiz eser, bab başlıkları da verilerek tanıtılmaktadır. Bu eserlerden bazılarının tanıtımında eserlerin kendileri kullanılırken, bazılarında Ali Fâzıl'ın araştırmalarından fazlaca istifade edildiği göze çarpmaktadır.

Bu bölümde dikkat çeken bir başka husus da şudur: *Miftâhu'n-necât* isimli eser tanıtılırken eserin 522 (1128) yılında kaleme alındığı ve müellifin daha önceki kitaplarının isimlerini bu eserin “Önsöz”ünde zikrettiği nakledilmektedir. Adı zikredilen eserler arasında *Künûzü'l-hikme* de vardır (s. 93). Ancak bu eserin –Ali Fâzıl'dan nakledilerek yapılan– tanıtımında onun 533'te (1138), yani *Miftâhu'n-necât*'tan yaklaşık on sene sonra kaleme alındığı söylenmektedir. Eserde bu iki bilgi arasında herhangi bir telif gayreti görülmemekte ve bu tarihî çelişki, mezkûr eserin kaleme alındığı tarih hususunda zihinlerde soru işaretiine sebep olmaktadır.

“Üçüncü Bölüm”de Ahmed-i Câmî'nin tasavvufi düşüncesi ele alınmakta ve onun Sünnî, vahdet-i vücûd düşüncesine yakınlık duyan, kalender-meşrep ve melâmî-meşrep bir sûfi olduğu anlatılmaktadır. Ahmed-i Câmî'ye isnat edilen Câmîyye tarikatı da bu kısımda sadece bir muasır çalışma ile bir ansiklopedi maddesine istinaden ele alınmakta, bu tarikatın sapkın bir tarikat olduğu ve Câmî ile herhangi bir alâkasının bulunmadığı söylenmektedir (s. 129-130). Sonrasında ise “Câmî'nin Tasavvufî Kavramlara Bakışı” anlatılmaktadır. Burada ele alınan ıstılahlar öncelikle “Ahlâkî Kavramlar” ve “Mârifet ve Bilgi Kavramları” şeklinde iki başlığa ayrılmakta ve tasavvufi eserlerden hareketle bu ıstılahların tanımları verilmekte, sonra da Câmî'nin ıstılahlar hakkında fikirleri nakledilmektedir. Tasavvufî ıstılahların tariflerini bu şekilde bir arada görme imkânı sağlaması, bu bölümü başarılı kılan sebeplerden biridir. Diğerlerine nispetle bu bölüm, -müellifin de “Önsöz”de yazdığı gibi- kitabın orijinal kısmı olup Câmî'nin burada yer alan mefhumlar hakkındaki sözleri tatmin edici bir şekilde nakledilmiştir. Bu ıstılahlar arasında tövbe, zühd, sabır, rıza, semâ, şükür, ihlâs, tâlib, mürşid, kalp, vecd, aşk, şeriat ve hakikat gibileri zikredilebilir.

Netice olarak şu söylenebilir ki, her ne kadar birtakım problemler barındırmaktaysa da Abdulvahap Yıldız'ın kitabı, sahasında ilk olması açısından önemlidir. Çağdaş eserlerden çokça istifade edilmesi okuyucuya, Câmî literatürü ve muhtevası hakkında geniş bilgi sunmaktadır. Biyografi türü akademik eserler arasında “maksadını hâsıl etmiş” örneklerden sayılabilecek bir akademik disipline tam olarak sahip olmasa da eser, dikkatten kaçmış noktaların ve hataların giderilmesi ile çok daha yeterli bir hale gelecek ve kendisinden sonra yapılacak çalışmalar için daha faydalı olacaktır.

**Abdurrahman Acer**

(Araştırma Görevlisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

## İmam Eş'ari ve Eş'arilik

Mehmet Keskin

İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013, 320 sayfa.

İslâm düşüncesinde önemli etkilere sahip, “sünnet” ve “cemaat” üst başlıkları altında toplanan Sünnî camianın en önemli isimlerinden biri de şüphesiz Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'dir (ö. 324/936). Önce Mu'tezilî olan, onu müdafaa eden, bu görüşlerine dair eserler yazan ve daha sonra bu görüşleri terk ederek Ehl-i sünnet'in ataları dediğimiz İbn Küllâb'ın yolunu benimseyen İmam Eş'arî yaşadığı dönem göz önüne alındığında- İslâm düşünce tarihinde çığır açmış bir isimdir. Büyük bir coğrafyada etkili olan Eş'arilik mezhebinin kurucusu kabul edilen İmam Eş'arî, selef metodu ile kelâm metodunu birleştirerek, diğer bir ifadeyle, selef akidesini aklî metotlarla savunup kendisinden sonra gelen âlimlere bir yol açmıştır.

İmam Eş'arî'nin görüşleri ve kullandığı metot etrafında teşekkül eden Eş'arilik, İslâm coğrafyası üzerinde önemli bir nüfuza sahiptir. Böyle geniş bir coğrafyaya yayılmış ve benimsenmiş olan bu mezhep hakkında ciddi ve akademik tarzda eserlerin olması kaçınılmazdır. Maalesef bu konuda ülkemizde ciddi bir eksiklik olduğu görülmektedir. Mehmet Keskin tarafından “Eş'ariliğin Teşekkül Süreci (el-Eş'ari Dönemi)” başlığı altında doktora tezi olarak çalışılan ve daha sonra *İmam Eş'ari ve Eş'arilik* adıyla kitaplaştırılan çalışma, alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Müellif, kitabında İmam Eş'arî'yi merkeze alarak bir Eş'arilik incelemesi yapmaktadır. İsminden de anlaşılacağı üzere, eserin kapsamı Eş'arî'nin hayatı, ilmî kişiliği, yaşadığı çevre, fikrî evreleri, görüşleri ve Eş'arilik mezhebi içindeki konumu ile sınırlı tutulmuştur.

Eş'arî'nin düşünce yapısını incelemeyi hedefleyen çalışmada, özellikle onun bazı eserleri arasında çelişkilerin olması, bazı eserlerin Eş'arî'ye ait olup olmadığı gibi meseleler çözüme kavuşturulmaya çalışılması kitabın temelini oluşturmaktadır. Diğer taraftan Eş'arî ile Eş'arilik arasında bir farkın olup olmadığı meselesi de çalışmada incelenmiştir.

Eser “Önsöz”, “Giriş”, üç bölüm ve “Sonuç” kısmından oluşmaktadır. Eserin “Önsöz”ünde araştırma konusu alanında bir boşluğun olduğu belirtilecek alana dair birden çok çalışmanın, incelemenin yapılmasının gerekliliği vurgulanmaktadır.

“Giriş” bölümü üç alt başlıktan oluşmaktadır. Konunun önemi ve çalışmanın Eş’arî merkezli olmasına değinilerek Eş’arî sonrası Eş’arîlik konusuna girilmeyeceği belirtilmektedir. Bu bölümde, konuların inceleniş şekline dair önemli ipuçları verilerek âdetâ okuyucuya yol haritası çizilmektedir. Müellif bu noktada şahıslar üzerinde derinleşme ilkesine bağlı kalarak Eş’arî’nin görüşlerinin, mezhebin ilkelerinin oluşumundaki katkısını analiz edeceğini belirtmektedir. Bunların yanında, müellif incelemesini akademik üslûpla yürüteceğini ve objektif olarak bir fotoğraf çekmeyi hedeflediğini dile getirmektedir.

Araştırmada kaynak olarak kullanılan eserler giriş bölümünde müstakil bir başlık altında tanıtılmıştır. İlk olarak Eş’arî’nin kendisine ait kaynaklar kullanılmış ve temel noktalarına değinilerek tetkik usulü ile eserler kısa ve öz bir şekilde incelenmiştir. Dikkat çekici bir diğer mevzu ise, *el-Lüma’* isimli eserinin mihenk taşı konumunda olmasıdır. Eş’arî’ye ait olduğu belirtilen diğer eserler ve görüşler *el-Lüma’* ile kıyaslanarak *el-Lüma’*’nın Eş’arî düşüncesini anlamada kilit eser olduğu belirtilmektedir. Giriş bölümünde Eş’arî mezhebine ait olan ve olmayan kaynaklar ile çağdaş araştırmacılar tarafından kaleme alınan araştırmalara sırasıyla ele alınmaktadır (s. 11-48).

“Eş’arî’nin Fikri Arka Planı” başlığını taşıyan “Birinci Bölüm”de, ilk olarak Eş’arî’nin yaşadığı dönem incelenmektedir. Bölümde genelden özele doğru gidilerek iki temel konu başlığı altında Eş’arî’nin yaşadığı dönemdeki mevcut siyasî durum, yaşadığı çevre ve bu çevrede etkin olan ilim ortamı ve fikrî hayat incelenmektedir. Eş’arî’nin yaşadığı döneme göz attığımızda Abbâsiler’in ikinci dönemini görmekteyiz. Bu dönem Abbâsiler’in zayıflama ve çözülme devri olarak nitelenmektedir. Yazar siyasî çalkantıların olduğu, askerî yapılanmada değişikliklerin yapıldığı, halifeye olan itimadın gitgide azaldığı ve mihen sürecinin bittiği bir dönemin okunup tetkik edilmesinin, Eş’arî’nin fikrî evrelerini anlamada büyük bir öneme sahip olduğuna dikkat çekmektedir.

Müellifin bu bölümde temas ettiği ikinci temel konu, mezkûr tarihsel dönemde bulunan mevcut dinî durumun incelenmesidir. Eş’arî düşüncesini etkileyen, onun gelişmesinde, oluşmasında önemli bir paya sahip olanlar arasında Mu‘tezile, ashâbü’l-hadis ve Eş’arîler’in selefleri dediğimiz İbn Küllâb (240/854) ve onun görüşlerini benimseyenleri görmekteyiz. Özellikler burada Eş’arî’nin Mu‘tezile’den, ashâbü’l-hadîsten ne ölçüde etkilendiği, bu çevrede hangi zevat ile görüştüğü incelenmeye çalışılmaktadır. Son olarak Mu‘tezile’ye karşı kelâmî metodu kullanmayı gündeme getiren, selef akidesini kelâmî metot ile izah edilmesinin gerekliliğini savunan “Küllâbiler” diye nitelenen, İbn Küllâb, Muhâsibî (ö. 243/857) ve Ebü’l-Abbas el-Kalânîsî’nin (ö. 255/868) hayatına ve görüşlerine yer verilmektedir. Özellikle İbn Küllâb’ın



ve diğer iki âlimin görüşleri ile Eş'arî'nin görüşleri mukayese edilip görüşlerin paralellik arz ettiği belirtilerek birinci bölüme son verilmektedir (s. 49-96).

“İkinci Bölüm”de “Eş'arî'nin Hayatı, Eserleri ve Fikri Merhaleleri” başlığı altında konuya daha özelden bakılmaktadır. “İkinci Bölüm” üç temel başlık halinde incelenmektedir. İlk başlığın konusu Eş'arî'nin hayatıdır. Eş'arî'nin soyu ile ilgili bilgi verildikten sonra doğumuna ve vefatına geçilmektedir. Eş'arî'nin Basra da doğduğu ve Bağdat'ta vefat ettiği konusunda kaynakların hemfikir olduğu belirtilmiş; Eş'arî'nin hangi tarihte doğduğu konusunda bir ihtilâfın olduğu söylenmiştir. Kaynaklarda doğumu hakkında 260 (874) ve 270 (884) şeklinde iki farklı yıl vardır. Müellif, Bağdâdî'nin belirttiği yıl olan 260 (874) yılının, Bağdâdî'nin Eş'arî'nin yaşadığı zaman dilimine daha yakın olmasından dolayı araştırmacılar tarafından kabul edildiğini belirterek kendisinin de bu görüşe katıldığını ifade etmektedir. Diğer mesele ise vefat tarihindeki ihtilâftır. Eş'arî'nin vefat yılı olarak 324 (936), 329 (941), 330 (942), 333 (945) ve 334 (946) gibi yıllar verilmektedir. Ancak müellif İbn Hazm'dan rivayet edilen 324 (936) yılını daha tutarlı bulmaktadır. Bu başlık altında incelenen bir diğer konu da Eş'arî'nin kişiliğidir. Mizacı, zekâsı, dili kullanma özellikleri ile ilgili kısa bilgilere yer verilmektedir.

Eş'arî'nin hayatının incelendiği bu bölümün belki de en önemli meselesini teşkil eden kısım, Eş'arî'nin hocalarının işlendiği yerdir. Burada Eş'arî'nin hocalarının zikredilmesinin yanı sıra kelimî düşüncesi bakımından istifade ettiği hocalarına özellikle temas edilmektedir. Bu bağlamda Eş'arî'nin hocaları arasında Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî (ö. 307/917), Ebû İshak el-Mervezî'yi (ö. 340/951) görmekteyiz. Eş'arî'nin hem Mu'tezile'den hem de ashâbül-hadîsten olan âlimlerden ders alması ona ayrı bir bakış açısı kazandırmış ve farklı bir zenginlik katmıştır. Daha sonra Eş'arî'nin yetiştirdiği öğrenciler anlatılmaktadır. Eş'arî'nin yaşadığı döneme baktığımızda yazılı kültürün çok yaygın olmadığını müşahede etmekteyiz. İlmin aktarımı konusunda şifahî kültürün etkisi baskındır. Bu noktada görüşlerin yayılması, fikirlerin işlenmesi bakımından öğrenci yetiştirilmesi ayrı bir öneme sahiptir. Müellif, Eş'arî'nin öğrencilerini kısmî olarak bu açıdan değerlendirmektedir. Öğrencileri ile yayılan ve gelişen Eş'arî'nin düşüncelerinin mezhebin olgunlaşmasında, İslâm coğrafyasına yayılmasında etkili olduğu vurgulanmakta ve öğrencileri hakkında kısa bilgiler sunulmaktadır.

Bölümün bir diğer konusu da “Eş'arî'nin Eserleri”dir. Müellif eserlerin büyük çoğunluğunun, Eş'arî'nin Mu'tezile'den döndükten sonra kaleme alındığını belirterek konuya giriş yapmakta ve kaynaklar arasında Eş'arî'ye ait ne kadar eser olduğu konusunda bir ihtilâfın olduğunu belirtmektedir. Konu hakkında diğer bazı araştırmacılar gibi kendisinin de İbn Fûrek'i esas aldığını

ve Eş'arî ile ilgili konularda İbn Fûrek'in çok önemli bir kaynak olduğunun altını çizmekte, ardından "Giriş" bölümünde sunulan listeden daha geniş bir liste vermektedir. "Giriş" bölümünde sadece araştırmaya kaynaklık teşkil edecek eserleri tanıtan müellif, burada kırk bir kitap ismi vermekte, bazılarını sadece bir iki cümle ile açıklamakla yetinmektedir.

"İkinci Bölüm"ün son konusu "Eş'arî'nin Fikri Merhaleleri"dir. Bu başlık altında Eş'arî'nin geçirdiği fikrî merhaleler klasik kaynaklardan hareketle ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. Eş'arî'nin fikrî merhalelerinin Mu'tezile merkezli olarak "Eş'arî'nin Mutezililik Dönemi" ve "Eş'arî'nin Mutezile Sonrası Dönemi" şeklinde incelenmesi dikkat çekicidir. Eş'arî'nin ilk fikrî merhalesinin Mu'tezilî dönemi olduğu konusunda kaynaklar hemfikirdir. Lakin yazar tarafından Eş'arî'nin Mu'tezilî olduğu dönem hakkında kaynaklarda pek bilgi bulunmadığı, Eş'arî mensuplarının sadece Eş'arî'nin Mu'tezile'den dönüşü ile ilgili detaylı bilgi verdikleri belirtilmektedir. Eş'arî'nin Mu'tezililik dönemi ile ilgili temel nokta, onun hocası ve aynı zamanda üvey babası olan Ebû Ali el-Cübbâî'dir. Eş'arî'nin hocası Cübbâî yerine münazaralara gönderildiği söylenmektedir. Bu da onun Mu'tezilî fikirleri benimsediği, hatta savunduğu şeklinde yorumlanmaktadır.

Bölüm ile bağlantılı olarak incelenen Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışı ve görüşlerini terk etme sebeplerinde farklı yorumlar olduğu dile getirilmektedir. Buna göre bazı kaynaklarda Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış sebebi rüyalara, bazılarında hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile arasındaki tartışmalara, bazılarında da makama ve şöhret sevdasına bağlandığı ileri sürülür. Müellif, Eş'arî'nin Mu'tezilî fikirlerden dönmesinin bir tek nedene bağlanmasının yanlışlığını vurgulayarak her şeyden önce bu fikrî dönüşün –mevcut siyasî karışıklık ve zihnindeki sorunlar da göz önüne alındığında- kendi kişisel ve psikolojik sebepleri ile alâkalı bir durum olduğunu savunmaktadır. Bundan dolayı müellif tarafından, Eş'arî'nin dönüşünün uzun bir düşünce dönemi ve büyük fikir sancuları çekmesinin ardından gerçekleştiği, zihnindeki fikrî sancuların da onu bulunduğu konumdan çıkararak kendi bulduğu çözümleri sistemleştirmeye ittiğini dile getirilmektedir.

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki döneminin tek bir merhale mi, yoksa iki farklı merhaleden mi oluştuğu konusunda kaynakların ihtilâf ettiği belirtilerek ihtilâfın temel sebebinin de *el-İbâne* eserine bağlı olarak ortaya çıktığı savunulmaktadır. Bu farklı yorumların ortaya çıkmasında *el-İbâne* ve *el-Lüma'*ın önemli rol oynadığı beyan edilmektedir. Müellif her iki eser arasında yöntem ve üslûp bakımından farklılıkların bulunduğunu söylemekte ve *el-Lüma'*ın Eş'arî'ye nispeti konusunda hiçbir yönden şüphe olmadığını açıklamaktadır. Bundan dolayı *el-İbâne* eserinin iyi bir tetkik edilmesi gerektiğini

savunan müellif, ilk olarak *el-İbâne*'yi tarihî vakıalar ile paralel olarak okumakta ve ardından *el-Lüma'* ile kıyaslamaktadır. Çeşitli delil ve kaynakların görüşünü sıraladıktan sonra *el-İbâne* eserinin Eş'arî'ye aidiyyetinin zor olduğu kanaatine varmakta ve *el-İbâne* üzerinden Eş'arî'nin fikirlerinin tespit edilmesinin doğru olmayacağını, bu eserin Eş'arî'nin diğer eserleri ile birlikte müzakere edilmesi gerektiğini belirtmektedir. (s. 97-173)

Kitabın üçüncü bölümünde "Eş'arî'nin Fikirlerinin Eş'ariliğin Temel Prensiplerine Dönüşmesi" başlığı altında Eş'arî'ye ait görüşler ile daha sonra gelen Eş'arî âlimlerin görüşleri karşılaştırılmakta ve Eş'arî'nin mezhep üzerindeki etkisi tahlil edilmeye çalışılmaktadır. Çalışmanın en uzun bölümünde "Allah'ın varlığı ve birliği, sıfatları, halku'l-Kur'an meselesi, rüyetullah, insan özgürlüğü ve kesp teorisi, insanın fiilleri, husun-kubuh, nübüvvet, iman, imâmet" gibi konularda Eş'arî'nin görüşleri tahlil edilmekte, ardından Eş'ariliğin sistemleşip yayılmasında önemli bir role sahip olan Bâkılânî'nin görüşleri ile kıyaslamalara gidilmektedir. Çalışmada özellikle Eş'arî ile sonraki dönem adı altında kıyaslamalar yapılırken, Bâkılânî isim olarak zikredilmektedir. Ara ara Gazzâlî, Cüveynî ve Şehristânî gibi âlimlere atıflar yapılsa da, genel olarak Eş'arî ve Eş'arî sonrası âlimler şeklinde bir ayırıma gidildiğini görmekteyiz.

Eş'arî ile sonraki dönem Eş'arîleri arasında bir paralellik olduğunu savunan müellif, bu tezini hem savunulan görüşler hem de kullanılan metodun ortaya koyduğunu belirtmektedir. Eş'arî'den sonraki dönemde mütekaddimîn dönem Eş'arîler ile müteahhir dönem Eş'arîler arasında görüş farklılıklarının olduğu belirtilerek bu konunun da göz önünde bulundurulması gerektiğinin altı çizilmektedir.

Her biri müstakil bir konu olarak çalışılabilecek olan bu hususlara dair Eş'arî'nin görüşleri aynı zamanda Mu'tezile ve İbn Küllâb'a atıflar yapılarak fikirlerin mezhep içindeki oluşum, kavranış, gelişim sürecine de dikkat çekilmektedir. Bu noktada Eş'arî'nin yer yer Mu'tezile'ye ait metodu kullandığı ve daha sonraki Eş'arî kelâmcıların bunu benimsediği belirtilmekte ve bundan dolayı çeşitli âlimler tarafından şiddetli eleştirilere mâruz kaldığı da söylenmektedir (s. 175-305).

"Sonuç" bölümü ile çalışmasına son veren müellif, topladığı verilere dayanarak bir değerlendirme yapmaktadır. Müellif, Eş'arîlik mezhebinin teşekkül devresinin anlaşılmasının, Eş'arî üzerinde derinleşmekle olacağını savunmaktadır. Eş'arî ile temelde problem olarak görülen meseleleri daha önce genişçe inceleyen müellif, burada kendisinin vardığı kanıyı dile getirmektedir. Başta Eş'arî'nin uzun yıllar Mu'tezile düşüncesi içinde bulunmasının, onu samimiyetle savunmasının ardından Mu'tezile'den ayrılmasının arkasında, dönemin

dinî, siyasî ortamının onun ayrılışına zemin hazırladığı ve bununla beraber kendi fikrî problemlerinin de etkin rol oynadığı savunulur. Diğer taraftan Eş'arî'ye ait olduğu iddia edilen *el-İbâne* isimli esere dayanarak hüküm verenlerin genelde yanlış yorumlar yaptığı eleştirilir ve bu eserin Eş'arî'ye aidiyeti problemleri görülür. Başka bir eleştiri de onun Ahmed b. Hanbel'e tâbi olduğu ve onun böyle bir döneminin bulunduğunu savunanlara karşı getirilmektedir. Müellif burada ikisi arasında görüş ayrılıklarının olduğunu ve aynı zamanda aralarında metod farkının da bulunduğunu dile getirerek bunu kabul etmemektedir. Son olarak Eş'arî ve Eş'arîliğin arasının ayrılması gerektiğini savunanların görüşlerinin doğru olmadığını, daha sonraki Eş'arî âlimler tarafından serdedilen görüşlerle, Eş'arî'nin görüşlerinin paralellik arz ettiğini dile getirerek çalışmasına son vermektedir (s. 307-310).

Müellif Eş'arî hakkındaki öncül ve kabullerle ortaya çıkan netice arasındaki çıkarım sürecini sorgulamaktadır. Böylece ortada olan düşünce ve fikirlerin doğruluğunu tartışmaya çalışmıştır. Diğer taraftan Eş'arî ile Mu'tezile'yi, İbn Küllâb ekolünü ve kendisinden sonra gelen Eş'arî âlimlerin görüşlerini mukayese ederek Eş'arî ile ilgili önemli noktaları tespit etmeye çalışmıştır.

Mehmet Keskin'in bu çalışması, Eş'arî'nin hayatı ve Eş'arîlik üzerindeki etkisine dair Türkçe olarak yapılmış en kapsamlı çalışmadır. Çalışmada Eş'arî ile ilgili kaynaklarda yer alan bilgiler derli toplu bir şekilde sunulmaktadır. Eser, Eş'arî'nin Eş'arîlik içindeki yerine ilişkin genel bir fikir vermektedir. Aynı zamanda kelâm tarihine, özellikle Eş'arî ve Eş'arîlik alanlarına ilgi duyanlar için ve bu alanlarda çalışma yapmak isteyen araştırmacıların her zaman yararlanabileceği önemli bir araştırma eseridir.

**Halil İbrahim Delen**

(Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

---

## **Reform and Modernity in Islam: The Philosophical, Cultural and Political Discourses among Muslim Reformers**

Safdar Ahmad

London: I.B.Tauris 2013, 296 pages

---

This book makes an important contribution to the contextualization of the discourse that falls within Islam and modernity. The corollaries of every narrative evolve from an essentialist "thought" process that acts as a lynchpin in every discursive tradition. All civilizational discourses have traversed different

conduits, eulogizing their narratives as the best alternatives for building a conscious and well-ordained world order. Amid the discursive notions is a newly developed phenomenon called Modernity. Safdar Ahmad has tried to uncover the relationship between Islam and Modernity, which is sometimes explained from a singular or transcendental definition or at times from a purely Eurocentric prism. However, modernity needs to be placed in its historical setting. The author historicizes Islamic reform within the diverse conditions of modernity. Critically examining the work of prominent intellectuals, such as Jamal al-Din Afghani, Muhammad Abduh and Allama Iqbal, Ahmad demonstrates how Muslim reformers have reconfigured the tenets of Western thought for their own needs, making Islam compatible with the modern world.

Exploring the work of key reformist thinkers in Islam, from the nineteenth century to the present day, through the Indian subcontinent to the Middle East, as well as in Europe and the U.S., this book places recent Islamic thought within the broader philosophical, cultural and political discourses of Modernity. Uncovering new historiographical perspectives of modernity vis-a-vis employed elements of postcolonial theory, critical theory and gender studies, the author challenges the singular conception of modernity. It is a strange phenomenon that the relationship between Islam and modernity is often viewed through a Eurocentric prism that posits Western norms as a template for progress against which Islamic societies are to be compared.

This book consists of seven chapters, in addition to the introduction, and a conclusion. Chapter One sets an analysis of the works of three nineteenth-century intellectuals, Jamal al-Din Afghani, Muhammad Abduh and Sayyid Ahmad Khan; these men attempted to reform Islam according to modern categories of knowledge. It is well known that each of these thinkers were impressed by the value of Western science, and sought to prove that Islam was compatible with modern reason. However, in the colonial context, science and reason were not value-free, given that they played an integrated part in the instrumentalization of colonial rule. For this reason, modernist reformers sought to separate what they perceived to be the useful from the useless elements of modern knowledge, thus generating the notion of entirely separate epistemologies, labeled “Islamic”, on one hand, and “materialist”, on the other. Thus, Islam could be proved a friend to modern thought while engaging in a defensive intellectual movement against the worst aspects of colonial knowledge.

The second and third chapters analyze the consequences of this for the production of cultural signs and meanings amongst indigenous reformers under colonial rule in the latter part of the nineteenth century. In Chapter Two, Safdar Ahmad examines the efforts of modernist intellectuals associated

with the Aligarh movement in northern India to reform the content of Urdu poetry. For these thinkers, a didactic notion of “progress” motivated efforts to reform the romantic Urdu *ghazal*, the imaginative, semi-mystical content of which was to be replaced with realistic, ideally “natural” themes. However, as I will argue, this movement for “natural poetry” led, instead, to the construction of a new literary romanticism, in which the idealized trope of the Muslim community, or nation-state, came to replace the conventional poetic figure of the “beloved”. Chapter Three is concerned with the discourse towards women of two important educationalists in colonial Egypt and India, Qasim Amin and Ashraf Ali Thanvi. These thinkers accepted the premise—implicit in colonial critiques of their culture—that women were the signifiers of society’s moral status, and sought to reform the position of women accordingly. However, I will argue that their attempts to construct the late nineteenth-century Muslim women as a modern civil subject were marked by ambiguity, and were symptomatic of the expectations and pressures exerted by the newly idealized status of women.

Chapter Four examines the implications in this struggle of the resplendent poet-philosopher, Muhammad Iqbal. His identification of Islam with the themes of modern nationalism (*qawmiyyah*) represents a signifier point of ambivalence in his work. This is shown in his adoption of the idea of race, to which Iqbal (and Iqbal’s idea of Islam) was nevertheless opposed. However, far from showing a contradiction or weakness in Iqbal’s thought, Ahmad argues that his ambivalence towards the themes of race-based nationalism was central to this dualism, which in turn contributed to notions of self and other, creation and creator, change and permanence, in his philosophical thought. Iqbal did not envisage Islam as a static national ideology, which no doubt undercuts his posthumously acquired status as a nationalist, or Islamist figure.

Chapter Five examines the presence of modern secular understandings in the work of the influential twentieth-century Islamists, Sayyid Abu al-A‘la Mawdudi and Sayyid Qutb. For instance, Mawdudi’s concept of a religious state attempts to place Islamic themes within the same morally abstract and universalizing terms as modern charters, draft constitutions, and so forth. Likewise, for Sayyid Qutb, Islam is realized through a non-rational, literary aesthetic interpretation of the Qur’an, which is equally indebted to modern categories, whilst Islamists present themselves as a radical alternative—and challenge—to a regnant Western secular epistemology. Here, I will argue that secular terms and understandings are derived from the premise upon which these themes are contested and defined. This insight is developed further, in Chapter Six, through an analysis of Mawdudi’s idealization of Muslim

femininity. This ambivalence is reemphasized here, in this chapter, titled “Mawdudi and the Gendering of Muslim Identity”. Abu al-A‘la Mawdudi idealizes Muslim women, cast against the backdrop of his perception of the Western woman, whom he pictures as a “self-centered abortionist, career woman and prostitute” (p. 196). By locating the normative Muslim women within a domain of binarised and conflicting significations, Mawdudi leads us to the “Western woman”, who is both victim and participant in the exploitation of her femininity. Indeed, I argue that Mawdudi’s understanding of female sexuality is so dependent upon the example of modern gender-types as to be inseparable from the recent history of Western sexual politics and morality in which he becomes embroiled.

Chapter Seven examines the efforts of “progressive” Muslim intellectuals to address the current impasse of hermeneutical thinking in contemporary Islamic thought. As modern Muslim reformers have, since the nineteenth century, disaggregated and selectively recombined elements of Islam’s intellectual and juristic traditions, the question of how to reform Islam for progressive Muslims mandates an examination of the historical context, circumstances and conditions under which such interpretation becomes possible. In this sense, I will explore how thinkers such as Fazlur Rahman, Amina Wadud, Abdul Kareem Soroush and Mohammad Arkoun have, in different ways, constructed the terms for a new hermeneutical project.

Far from making a complete survey of every event and thinker pertinent to the field, this book addresses certain themes and questions surrounding the subject of Islamic reform and its relationship to the philosophical, cultural and political discourses of modernity. For this reason, Ahmad’s examples are limited to a selected number of reformers whose work are representative of the relevant topics. In particular, he has focused on the ways in which Islam has been reformed, rethought, and in some sense reconstituted, as a response to, or means of substituting for, the various conditions of modern life.

A distinguished scholar, MacIntyre, believes that tradition can exist only if its members play an active part in defining its worth, and that it must be answerable to the needs of the time; Imam Malik has also used a somewhat similar notion of reformation when he states that “the reformation of this Ummah will happen the same way as has happened in previous generations.” Ahmad does not suggest that because universalist paradigms are self-undermining or because the modernist themes of progress and rationality have not always lived up to their promises we should somehow renounce them or seek an alternative elsewhere. On the contrary, we cannot simply discard our universalisms, let alone our cultural, national, religious or sexual identities. These are

valuable to sustaining the categories (of belonging, subjectivity, faith, gender and so forth) with which we make sense of the world and our place in it.

The entire discourse of this book sensitizes the ideological ruptures which evolved over time in the form of colonialism, European modernity and secular epistemology; these have been contested with tradition. The notion was to cross-fertilize the ideas of tradition and modernity and evolves a new narrative filled with intellectual equilibrium. In the contemporary discourse, registering the survival of a tradition, then, is to account for its contestation and re-conceptualization amongst those who have carried it through the historical changes of colonialism, capitalism and globalization.

This is a well-constructed work written with elegance vis-a-vis contextualizing the intellectual discourse in consideration of how Muslim intellectuals have dealt with “modernity”. Ahmad has cross-fertilized the intellectual ideas across different subjects and presented an informed interpretation of Islamic reformist thought of various kinds. The work is highly academic and translates the discourse of Islam and modernity in a very subtle manner, studying the engagements of modernity in an Eastern socio-cultural and intellectual setting. This book will prove helpful to all those scholars who want to understand the discourse of modernity in the Eastern world and how multi-dimensional responses have evolved a new narrative and paradigm of analyzing and understanding the engagements of Islam within an Eurocentric discourse.

**Mehraj ud din Bhat**

(Doctoral Candidate, Shah-i-Hamadan Institute of Islamic Studies, University of Kashmir)

---

### **Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of the Concepts of “Urf and ‘Ādah” in the Islamic Legal Tradition**

Ayman Shabana

New York: Palgrave Macmillan, 2010. xvi+246 sayfa.

---

Modernleşme sürecinde toplumsal hayatta yaşanan hızlı değişimin İslâm hukuku üzerinde oluşturduğu baskı ve bununla eş zamanlı olarak mezkûr hukuk sistemine yöneltilen ve İslâm dünyasındaki hukukî reform projelerine gerekçe yapılan durağanlık eleştirileri, hukuk sistemlerinin toplumsal değişime uyum sağlama yeteneğinin göstergesi olan örflerle ilgili tartışmaların literatürde gittikçe daha fazla yer bulması sonucunu doğurmuştur. İslâm dünyasında



yapılan konuya ilişkin çalışmalar savunmacı ve normatif bir karakter taşıırken, Batı akademiasında daha çok kavramın oryantalist çevreleri son iki yüzyıldır meşgul eden sünnetin kökeni problemiyle ilişkisine odaklanılmakta, soyut bir hukukî araç olarak İslâm hukuk geleneği içerisindeki yeri üzerinde pek durulmamaktadır. Ayman Shabana'nın örfün modern öncesi dönemde İslâm hukuk geleneğindeki gelişimini konu edinen bu eseri, zikredilen boşluğu dolduran son yıllarda yapılmış birkaç çalışmadan biridir.

İslâm hukuk geleneğinde örfün son derece sınırlı bir role sahip olduğu görüşüne karşı çıkan ve bu görüşün çağdaş araştırmacılar arasında yaygın bir kanaate dönüşmesinin temelinde örfü yalnızca hukuk kaynağı olarak ele alıp onun diğer fonksiyonlarını ve naslardaki referanslar, sahâbe neslinden başlamak üzere fukahanın içtihatları, kelâmî tartışmalar, kavâid, makâsîd, fetva ve ahkâmü'l-kadâ literatürü gibi gelişimine katkı sağlayan birçok âmili göz ardı eden yaklaşımın bulunduğunu düşünen yazar, örfün adı geçen gelenekteki etkisinin tam olarak tespitinin ancak bunların tümünün birden göz önünde bulundurulmasıyla mümkün olduğunu vurgulamaktadır.

Örfün gelişimine etki eden âmillerdeki çeşitliliği yansıtacak şekilde sekiz bölümden oluşan eserde yazar, literatür eleştirisine ayrılan ilk bölümün ardından naslarda kavrama yapılan atıfları incelemekte, bu çerçevede Kur'an'da örf tarafından doldurulmak üzere kimi hukukî emirlerle ilgili boşluklar bırakılması durumlarında söz konusu olan ima yoluyla kavrama yapılan atıfların, 'urf ve ma'rûf sözcükleri üzerinden yapılan doğrudan veya dolaylı atıflardan daha sık oluşuna dikkat çekmekte, ayrıca Hz. Peygamber'in, resûl, kadı ve devlet başkanı kimliklerinden son ikisinin kapsamına giren örfleri dikkate alırken, diğer gruptakileri kategorik olarak reddetmeyip bunlar karşısında ibkâ, ıslah ve ilga şeklinde özetlenen üç tavrıdan birini sergilediğini ifade etmektedir. Örfün kelâmî temellerinin incelendiği bir sonraki bölümde ise soyut bir hukukî araç olarak örfün kökeninin nedensellik, rü'yetullah, irade ve determinizm gibi kimi tartışmalarda Eş'arîler tarafından Mu'tezile ve İslâm felsefecilerine karşı geliştirilen âdet teorisine kadar götürülebileceği iddiasında bulunmaktadır. Yazara göre, kelâmcı usul ekolünün kurucu figürlerinden Eş'arî, kelâmcı Cüveynî'nin, bu tartışmalarda Eş'arîler'in görüşlerinin zeminini oluşturan âdet kavramını fıkıh usûlüne taşıması örfün gelişiminde önemli bir aşamayı temsil etmektedir. Kavramın hicrî beşinci asra kadar gelişiminin incelendiği dördüncü bölümde, bu döneme ait usul eserlerinde örfün müstakil bir hukuk kaynağı olarak ele alınmayıp tanımlar (hudûd), icmâ, âmmın tahsisi ve içtihat gibi başlıklar altında incelendiği; Hanefî usul eserlerinde kıyas ve istihsan bölümlerinde kendisine başvurulmuş kavramdan, kelâmcı tarzıyla kaleme alınan usul eserlerinde daha çok icmâ ve tevâtür

gibi prensiplerin rasyonel olarak temellendirilmesinde yararlandırdığı, ayrıca, fūrū alanında kendisine sıkça atıfta bulunulan örfün, bu alanla yakın ilişki içerisindeki Hanefî usul eserlerinde daha görünür olduğu kaydedilmektedir. Örfün hicrî beşinci asır sonrası usul literatürü içindeki gelişimine ayrılan beşinci bölümde, kıyas, istidlâl ve tahsis ekseninde gerçekleşen örfle ilgili tartışmalara değinen müellif, Cüveynî tarafından dört ana delilin yanında örfün de alt kümesini teşkil ettiği istidlâl adıyla beşinci bir delil tanımlanmasıyla başlayan sürecin, hicrî yedinci asrın ortalarından itibaren Şehâbeddin el-Karâfî'nin *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*'ü gibi bazı usul eserlerinde örfün, kavli-i sahâbî, istihsan ve istishâb ile beraber hükümlerin meşruiyetini sağlayan deliller (edilletü meşrûiyyeti'l-ahkâm) arasında zikredilmesiyle sonuçlandığını belirtmekte, bundan önce örfün usul eserlerinde ancak diğer delillerle ilgili mikro tartışmalar içerisinde yer bulabildiği düşünüldüğünde bunun kavramın gelişiminde önemli bir kırılmaya işaret ettiğini eklemektedir. Kavramın kavâid literatürüyle ilişkisinin incelendiği altıncı bölümde, *Mecelle*'nin 99 kidesinden yaklaşık on tanesinin örfün İslâm hukukundaki farklı kullanım ve uygulamalarıyla ilgili olduğu dile getirilmekte, ayrıca sözü edilen kaidelerin tümünün beş temel kaideye indirgenmesi çabalarında örfün genellikle beşinci kaide olarak zikredildiği okuyucuların dikkatine sunulmaktadır. Yedinci bölümde Şâtîbî özelinde örfün makâsidü's-şerîa literatürü içerisindeki yeri ele alınmakta, bu bağlamda, adı geçen fakihin şeriatın temel amacı olarak gördüğü menfaatin celbi ve zararın def'i ile bu temel amacın gerçekleştirilmesine dönük üç ikincil amacın örfle ilişkisi açıklanmaktadır. Ayrıca, aynı bölümde, Şâtîbî'nin, şeriatın öğretileriyle çelişmedikçe örfün dikkate alındığını gösteren çalışmasında, zikredilen kavramın kategori ve ölçüt olmak üzere iki temel kullanıma sahip olduğunu, birinci kullanımıyla ibadetlerin dışında kalan alana işaret ederken, ikinci kullanımıyla tecrübî veya kolektif bilgi ya da kozmik düzen anlamında kimi iddiaları desteklemek ya da çürütmek için argüman olarak veya mâruf, zorluk ve kolaylık gibi soyut kavramları somutlaştırmak için kullanıldığı dile getirilmektedir. Eserin fetva ve ahkâm'ül-kadâ literatürüne odaklanan son bölümünde, örfü bilmenin gerek iftâ gerekse kazâ faaliyeti için genellikle ön koşul olarak zikredilen içtihat ehliyeti için aranan şartlardan biri olduğu ifade edilmekte; bu iki literatür kapsamındaki eserlerde davanın ve delillerin değerlendirilmesi, izin verme, yemin ve boşama ifadeleri; nikâhta denklik, mehir, ticarî işlemler, para birimleri, sözleşmeler vb. hususlarda, doktrindeki farklı görüşler arasında tercihte bulunurken kavrama sıkça atıf yapıldığı kaydedilerek örfün doktrinde yer alan hükümlerin farklı bağlamlara uyarlanması, dolayısıyla uygulamayı temsil eden mezkûr iki kurumun sağlıklı işleyebilmesi hususundaki önemi vurgulanmaktadır.

Araştırmanın birincil kaynakları gözden geçirildiğinde bunların usul, fûrû, kavâid, makâsîd, fetva ve ahkâmü'l-kadâ gibi zamanla İslâm hukuk geleneği içerisinde ortaya çıkan farklı literatür türlerinden kelâm literatürüne oldukça geniş bir yelpazeye yayıldığı, üstelik bunlarla ilgili incelemelerde dönem, şahıs, ekol vb. akademik çalışmalarda çoğu zaman ihtiyaç duyulan sınırlamalara gidilmediği ilk bakışta dikkati çekmektedir. Sınırlama yapılmamasının, örfün modern dönem öncesi gelişimini inceleyen yazarın amacıyla uyumlu, hatta bütüncül bakış açısı sunması bakımından yararlı olduğu söylenebilirse de, bu durumun eseri eleştirilere açık hale getirdiği göz ardı edilemez. Bunların başında kuşkusuz bu kadar geniş bir alana yayılan verilerin herhangi bir sınırlama yapılmaksızın bir doktora çalışması kapsamında değerlendirilmesinin kapı araladığı yüzeysellik eleştirisi gelmektedir. Şöyle ki, eserde ekol ve şahıs sınırlamasına gidilme de, her bölümde analizlerin genelde incelenen literatürün kurucu birkaç isminin çalışmalarından elde edilen verilere dayandırıldığı görülmektedir. Bir bölümde söz gelimi Şâfiî bir fakihin eserinden kavramın izi sürülürken, takip eden bölümde Mâlikî mezhebine mensup bir âlimin eserine odaklanılmasını beraberinde getiren bu yaklaşım, kavramın farklı ekollerdeki gelişimini izlemeyi imkânsız kıldığı gibi, yazarın kelâm, usul ve fûrû alanlarında farklı eğilimlere sahip olmanın doğurduğu ekollere özgü sorunları ve bunların nasıl çözüldüğünü tartışmasına da mani olmakta; dahası, sınırlı sayıda çalışma üzerinden yapılan analizlerin okuyucu tarafından bütün ekollere teşmil edilmesi tehlikesine yol açmaktadır. Ayrıca yazarın örfle bir şekilde ilişkili bütün tartışmaları eserine taşıması, örneğin kelâmî tartışmalarda argüman olarak kendisine atıf yapılan, kelâm âlimlerinin dünyaya dair geliştirdikleri algıların bütününe temsil eden âdeti, hukukî bir muhtevaya sahip olması itibarıyla bununla lafzî düzlemin ötesinde bir ilişkisi bulunmayan örfün kelâmî temeli olarak sunması, daha da ileri giderek mezkûr anlamıyla âdetin icmâ ve tevâtür gibi kimi usul tartışmalarında argüman olarak kullanılmasını örfün gelişiminde önemli bir dönüm noktası olarak göstermesi, sadece kavram karışmasına yol açmamakta, aynı zamanda yazarın argümanlarına duyulan güveni de olumsuz yönden etkilemektedir. Öte yandan, nedensellik ve ilgili kelâmî tartışmalar, araştırmanın kapsamına dahil edilirken örfün siyâset-i şeriyye ile ilişkisine değinilmemesi, eserin önemli bir eksikliği olarak göze çarpmaktadır. Mezkûr eksikliklere ve metodik zayıflığına rağmen gerek konuya hasredilmiş müstakil tek çalışma olup bilhassa örfün hukuk kaynağı olma dışında icra ettiği fonksiyonları ele alması, gerekse yazarının kaynaklardan topladığı verileri değerlendirmedeki başarısı eseri, konu hakkında araştırma yapacak İslâm hukuku uzmanları için önemli bir kaynak haline getirmektedir.

**Murat Sarıtaş**

(Araştırma Görevlisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

## Muhtelifü'l-hadîs beyne'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn

Nâfiz Hüseyin Osman Hammâd

Beyrut: Dârü'n-nevâdir, 2009, 3. bs., 416 sayfa.

Gazze İslâm Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapan Prof. Dr. Nâfiz Hüseyin Osman Hammâd'ın *Muhtelifü'l-hadîs beyne'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn*<sup>1</sup> isimli çalışması, 1992'de Kahire Üniversitesi Dârü'l-ulûm Fakültesi'nde doktora tezi olarak savunulmuş ve 1993'te aynı adla Dârü'l-vefâ tarafından basılmıştır. Aynı yayınevi tarafından 2008'de ikinci baskısı yapılmış,<sup>2</sup> üçüncü baskısı 2009'da Dârü'n-nevâdir tarafından yayımlanmıştır. Kitabın ilk baskısıyla diğer baskıları arasında muhteva bakımından bir farklılık görünmese de, sunumda bazı metodolojik düzenlemeler yapıldığı, başlıkların okuma kolaylığı sağlayacak şekilde düzenlendiği dikkat çekmektedir.

İhtilâf, sahih bir hadisin; özelde başka bir sahih hadisle, genelde şer'î delillerle gerçekte veya görünürde çelişmesidir. Muhtelifü'l-hadîs ilmi ise, ihtilâfü'l-hadîs meselesini ve ihtilâfı gidermenin usul ve esaslarını vaz' eden ilimdir. Muhtelifü'l-hadîs, isnaddan çok, metin ve muhtevayla ilgili bir disiplindir.

Tarihî, sosyal ve kültürel bağlamından uzaklaşmış iki hadis arasında teâruz bulunabilmesi tabiidir. Zira Hz. Peygamber seferberlikte, barışta; kıtlıkta, bollukta; hayatın olağan akışında, kısacası farklı hal ve ihtiyaçlara göre söz söylemiş; farklı tavırlar sergilemiştir. Muhtelifü'l-hadîs ilmi, bu noktada hadisleri irad edildikleri tarihî, sosyolojik ve reel bağlama yerleştirerek anlamayı hedefler ve dolayısıyla onların salt literal bir tenkitle reddedilmelerinin önüne geçer.

Hadislerin tarihî arka planları ve insanî boyutları göz ardı edilerek uygulanan salt literal tenkidin sistemli uygulama alanı uzunca bir zamandır Batı'da ve son dönemlerde ülkemizde bazı araştırmacılar tarafından başvuru alanı metin tenkididir (textual criticism). Akla ve bilime aykırılık gibi itirazların öne

1 Yazar, kendisiyle yaptığımız yazışmada "muhtelifü'l-hadîs" şeklindeki okunuşun doğru olduğunu, ancak kendisinin "muhtelifü'l-hadîs" kullanımını tercih ettiğini belirtmiştir. İzâfet-i maktûbe olarak gelen tamlama aslında el-hadîsü'l-muhtelifîdir. Buna göre anlam, "iki hadisten birinin diğeriyle çelişmesi"dir. Oysa muhtelifü'l-hadîs, üzerinde ihtilâf bulunan hadis anlamına gelir ki bu durumda, "müşkilü'l-hadîs"i çağrıştıracak ölçüde genişlik kazanarak anlam kaymasına, dolayısıyla terminolojik ihtilâfa yol açmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. İsmail Lütü Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*, 2. bs. (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı [İFAV], 1996), s. 30-34.

2 İkinci baskının iç kapağında yazım hatası yapılarak "et-tab'atü'l-ülâ" (birinci baskı) yazılmıştır. Oysa "et-tab'atü's-sâniye" (ikinci baskı) yazılması gerekirdi.

çıkığı metin tenkidinde bize göre temel eksiklik hayatın ritminin göz ardı edilmesidir. Zira Hz. Peygamber'in risâleti belirli bir zaman dilimine hitap eden, statik bir mahiyet arz etmiyordu. Karikatürize bir anlatımla, etrafında stenograf edasıyla bekleyenlere diktelerde bulunan bir hatip değildi. Sevinçte, hüzünde, barışta ve harpte kısacası bütün dinamikleriyle hayatın akışı içinde yer alıyordu. Bu açıdan muhtelifü'l-hadîsi, klasik İslâm bilginlerinin zorlama teviller üzerine bina ettikleri sübjektif ve marjinal bir usul olarak algılamak yerine "tarihî süreçte iç içe geçmiş sebep sonuç bağlantılarını yeniden kuran bilimsel bir faaliyet" olarak görmek daha doğru olacaktır.

Çağdaş dönemde muhtelifü'l-hadîsle ilgili farklı amaçlarla çeşitli eserler telif edilmiştir. Ahmed Hasan Rıdvân'ın telif ettiği *Mesâil fî te'vîli'l-ehâdis* (1978) ile Abdullah b. Ali en-Necdî el-Kâsım'ın *Müşkilâtü'l-ehâdisi'n-nebeviyye ve beyânüh* (1985) adlı eserleri, muhtelifü'l-hadîsin müşkilül-hadîs ile eşdeğer tutulduğu çalışmalardır. Öte yandan konuyu bütüncül bir anlayışla ele almak yerine, mesâil veya usul seviyesinde ele alan çalışmalar vardır. Abdüllatîf es-Seyyid Ali Sâlim'in *el-Menhecü'l-İslâmî fî ilmi muhtelifü'l-hadîs - menhecü'l-İmâm eş-Şâfi* (1992) adlı eserinde ve Hasan Muzaffer er-Rezû'a ait *Def'û't-teâruz an muhtelifü'l-hadîs'te* (1986) bu usul benimsenmiştir. Buraya kadar sayılanlardan farklı olarak Abdülhamîd Ebû Şehâde, *İhtilâfü'l-hadîs ve inâyetü'l-muhaddisîne bih* (1984) ve Üsâme b. Abdullah Hayyât *Muhtelifü'l-hadîs ve mevkîfü'n-nukkâd ve'l-muhaddisîne minh* (1986) başlıklı yüksek lisans tezleri ile konuyu ilmî bir disiplin olarak ele alan araştırmalardır.<sup>3</sup>

Bu tür çalışmalar dikkate alındığında -hadis, fıkıh ve kelâm başta olmak üzere- İslâmî ilimler içinde geniş bir literatüre sahip muhtelifü'l-hadîs ilminde bütüncül ve modern çalışmaların yetersizliği dikkat çekecektir. Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları: Muhtelifü'l-Hadîs İlmi* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1982; İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı [İFAV], 1982) başlıklı doktora teziyle bu ihtiyacı karşılamaya yönelik bir adım atanlardandır. Konunun zorluk ve karmaşıklığına rağmen<sup>4</sup> İsmail Lütfi Çakan, Türkiye'de ve bilindiği kadarıyla dünyada bu alandaki ilk çağdaş akademik araştırmayı somut ve pratik biçimde ortaya koymuş; dahası, muhtelifü'l-hadîsi, hadis usulünün bir meselesi olarak değil, ilim dalı hüviyeti ve bütünlüğü içinde ele almıştır.<sup>5</sup>

3 Daha geniş bilgi için bk. Ayhan Tekineş, "Muhtelifü'l-hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, 74-77.

4 İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadîs İlmi)*, 4. bs. (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı [İFAV], 2010), s. 255, 256.

5 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 3. bs. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), s. 128.

Muhtelifü'l-hadîs konusunu, İsmail Lütî Çakan'dan on yıl sonra, Nâfiz Hüseyin Osman Hammâd *Muhtelifü'l-hadîs beyne'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn* adlı eserinde yalın ve sade bir dille kaleme almıştır. Nâfiz Hüseyin'in eseri, "Giriş", üç bölüm ve "Sonuç"tan oluşmaktadır.

"Giriş"te konuya hazırlık mahiyetindeki bilgiler arasında yer alan "Teşri Dönemindeki Teâruz Tabîî Karşılmalıdır" başlıklı bölüm, bulunduğu yer bakımından isabetli ve alt başlıkların ele alınışı bakımından başarılıdır. Ancak özellikle bu başlık altında ve genellikle kitabın tamamındaki dipnot ve referanslarda kısaltmaya gidilmemesi dikkat çeken bir olumsuzluktur. Konunun tabiatı gereği akademik camiaya hitap eden/etmesi gereken eserde dipnotların alışılmış yöntemle ve uzunca verilmesinin hem yazar hem okuyucu açısından yorucu olduğunu belirtmek gerekir. Bunların yanı sıra İslâm bilginlerinin muhtelifü'l-hadîs usulleri ele alınırken "Muhaddisler" ve "Fakihler" şeklinde gruplandırmak yerine, sınırlı sayıdaki mütekaddim ulemânın görüşlerine yer verilmesi, araştırmanın adı ve genel çerçevesiyle çelişmektedir. Öte yandan muhtelifü'l-hadîsin tatbik edildiği müşahhas misallerin, müstakil bir başlık altında işlenmesi yerine, bunların kitabın geneline herhangi bir kıstas gözetilmeden serpiştirilmesi, okuma güçlüğüne ve dikkat dağınıklığına sebep olmaktadır. Ayrıca "Cem'-telif" bahsinde, fakihlerin usulleri ele alındığı halde, nesh ve tercih konusunda bunun ihmal edilmesi, muhtelifü'l-hadîs ilminde önemli bir yeri olan tevakkufun kısa bir temasla "Tercih" başlığı altında ele alınması, eserin göze çarpan diğer olumsuz yönleridir. Bütün bunlara rağmen muhtelifü'l-hadîsin önemi ve tarihinin işlenişi ile cem'-telif, nesh, tercih usullerinin yapısı ve Asr-ı saâdet'ten günümüze kaydettiği gelişimin doyurucu örneklerle derlenmesi eseri başarılı kılan hususlardır. Araştırma bu özelliğiyle; cem'-telif, nesh ve tercih konularından herhangi birisini çalışacak araştırmacılara iyi bir sentez sunmaktadır.

Yazar, "Giriş"te sünnetin Kur'an'a göre konumunu ve hadis ilminin ehemmiyetini âyetler ışığında ele almakta, selefî rivayet konusundaki hassasiyetini bu ehemmiyete bina etmektedir. Böyle bir konuyu niçin tercih ettiğini "İslâm âlimlerinin, ihtilâflı hadisleri nasıl izah ettiğini öğrenme merakı" şeklinde açıklayan yazara göre, günümüzde bu ilim tam anlamıyla bilinmediği için, ciddi yorum hatalarına düşülmektedir (s. 1-13).

Kur'an'ın "O, kendiliğinden konuşmamaktadır. Konuşması, bildirilen bir vahiy iledir" (en-Necm 53/3-4) âyetleri, ihtilâfın sadece görünürde gerçekleşebileceğine en büyük delildir. Dolayısıyla aralarında teâruz bulunan sahih hadisler asla reddedilmemelidir; bunun yerine muhtelifü'l-hadîs ilmine müracaat edilmelidir. Ehl-i hadîs merkezli bu yaklaşımını bir adım daha ileri götüren yazara göre, sahih bir hadisi, metninden hareketle akla veya

bilimselliğe aykırı olduğu gerekçesiyle cerh etmenin büyük sakıncaları bulunmaktadır.

Araştırmacı, muhtelifü'l-hadîsin hadis ve fıkıh ilimleriyle ilişkisini ise İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) şu sözleriyle anlatmaktadır: “Muhtelifü'l-hadîs ilmüne tam anlamıyla vâkıf olanlar, hadis ve fıkıh bir arada mütalaa eden muhaddisler ile kelimelerin anlam derinliklerine inebilen usulcülerdir.” Nevevî'nin bu tespitinde görüldüğü üzere muhtelifü'l-hadîsin fıkıh ilminde ayrı bir yeri ve önemi vardır. Çünkü içtihatların temelini oluşturan hadislere ve onları bir araya getiren bab başlıklarına bakıldığında, birbirine muhalifmiş gibi görünen hadislerin oranı dikkat çekecektir. Bunun içindir ki hadis âlimleri, muhtelifü'l-hadîsi müstakil bir ilim hüviyetiyle ele almışlardır. Özellikle “fakih muhaddisler” aynı kitap ve bab başlığı altındaki ihtilâflı hadisleri anlamak için büyük emek sarfetmişlerdir.

“Giriş”te ayrıca “muhtelif”, “müskil” ve “müteârız” terimlerinin; muhaddisler, Hanefî fakihler ve kelâmçılar tarafından kullanımları misalleriyle anlatılmaktadır. Yazar; Hâkim (ö. 405/1014), Nevevî (ö. 676/1277), Tehânevî (ö. 1974) ve Subhî es-Sâlih'in (ö. 1986) muhtelifü'l-hadîs tanımlarını sıraladıktan sonra, şöyle bir tanımlı benimsemektedir: “Muhtelifü'l-hadîs ilmi görünürde ihtilâf, teâruz veya tezat içeriyor görünen iki hadisi alır. Bunları ‘âm/hâs’, ‘mutlak/mukayyed’ olmak gibi hususi yönleriyle birleştirir (cem´). Eğer bir sonuç alamazsa vüruddaki önceliğe bakar (nesh). Bunda da başarılı olamazsa birini diğerinden üstün görür (tercih).” Yazar bu bölümde fakihler ile muhaddislerin görüşlerini ayrı ayrı işleyerek “muhtelifü'l-hadîs”in “müskilü'l-hadîs” ile irtibatına değinir ve onları, ikisinin aynı şey olduğunu düşünenler ile ayrı şeyler olduğunu düşünenler olmak üzere iki gruba ayırır. Sonuçta “Müskil muhteliften kapsayıcıdır” kanaatine varır. Teâruzu ise “eşit güçteki iki delilin birbirinin muktezâsını nefyedecek şekilde karşı karşıya gelmesi” şeklinde tarif ederek “teâruzun muhteliften kapsayıcı” olduğu sonucuna ulaşır (s. 14-30).

Hammâd'a göre ihtilâf, sosyal bir gerçekliktir. İnsanların bir kısmının iyi gördüğünü, diğerlerinin kötü görmesi oldukça tabii bir durumdur. Meseleye bu çerçeveden bakıldığında lafız ve delâletlerdeki farklılıkların bizâtihi insanların tasarruflarındaki farklılıklardan kaynaklandığı, esasen Kur'an ve Sünnet'te bir çelişkinin olamayacağı çok rahat anlaşılacaktır.

Yazar bu tespitlerin ardından, “hadislerdeki ihtilâf”ın anlam değeri, şer'î deliller arasındaki teâruzun mahiyeti ve mezhep imamlarının görüşlerindeki farklılıkların çıkış noktalarını misalleriyle ele almaktadır. Hadislerin teâruzunu teorik olarak reddeden Şâfiî (ö. 204/820), İbn Huzeyme (ö. 311/924), İbn Hazm (ö. 456/1064), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbn Kayyim

el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi İslâm bilginlerinin görüşlerine yer veren araştırmacı, kısaca şu önemli tespitlerde bulunmaktadır:

- a. İhtilâf görünürde olabilir.
- b. Şârî'in hükmündeki hikmet mahfuzdur.
- c. Birbirini nesh eden hadisler elbette ki vardır, olmalıdır da.
- d. Hadislerde değil, mezhep imamlarının yorumlarında ihtilâf vardır.

İslâm hukukunun oluşum safhasında, hadisler arasındaki ihtilâfın doğal karşılanması gerektiğini söyleyen yazar, bunu alt başlıklar halinde ve uzun uzun şerh ettiği hadislerle delillendirir. Zaman ve mekâna bağlı durumların farklılığı konusunu ise Hz. Peygamber'in bir yerde yolcunun oruç tutmasını yasaklaması, bir başka yerde ihtiyarî bırakması ile örneklendirir. "Motamot Anlaşılmaması Gereken, İrdelenmeye Muhtaç Meseleler" bahsini ise; Hz. Peygamber'in çalgıyı hoş karşılamadığı halde defe müsaade etmesi ve şakalarıyla ilgili misallerle ele alır (s. 31-66).

Eserin "Birinci Bölüm"ü "Muhtelifü'l-hadîs İlminin Doğuşu ve Tasnifine Kısa Bir Bakış" başlığını taşımaktadır (s. 67-106). Bu bölümde aşağıdaki eserlerin muhtelifü'l-hadîs ilmi açısından değeri ve önemi üzerinde durulmaktadır:

1. *İhtilâfü'l-hadîs*, İmam Şâfiî (ö. 204/820).
2. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, İbn Kuteybe (ö. 276/889).
3. *Şerhu Meâni'l-âsâr; Müşkilü'l-âsâr*, Tahâvî (ö. 321/933).
4. *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh*, İbn Fûrek (ö. 406/1015).
5. *Müşkilâtü'l-ehâdisi'n-nebeviyye ve beyânüh*, Abdullah b. Ali en-Necdî (ö. 1334/1916).
6. *Müşkilâtü'l-ehâdis ve'l-cem' beyne'n-nusûsi'l-müteârıza*, ed. Zekeriya Ali Yûsuf.

Müstakil eserler telif etmeyen İbn Hazm, Şâtıbî ve Dihlevî'nin konuyla ilgili fikirlerine de ayrıca değinilmektedir.

"Muhtelifü'l-hadîs İlminin Önemi ve Konumu" başlığını taşıyan "İkinci Bölüm" (s. 107-158) üç bahisten oluşmaktadır. Birinci bahiste İslâm bilginlerinin konuyla ilgili tespitlerine yer verilmektedir. Bunlara Şâtıbî'nin, "İhtilâfın vuku bulduğu yerleri bilmeyen müçtehit olamaz" ve Katâde'nin, "İhtilâfı bilmeyenin burnu fıkıh koklamamıştır" sözleri misal olarak verilebilir. Bu bahiste, ihtilâfın hadis ilmindeki yerinden çok, genel anlamı üzerinde durulduğunu belirtmek gerekir. Muhammed Avvâme gibi çağdaş



araştırmacıların konuyla ilgili tespitlerine de yer veren araştırmacı daha sonra sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn devirlerinden çeşitli misaller vermektedir. Bunlara, sahâbe devrinden "ta'zibü'l-meyyit hadisi", tâbiûn devrinden "İbrâhim en-Nehaî'nin, Ebû Hüreyre'nin bazı hadislerini terk etmesi" misal olarak verilebilir. Tebeu't-tâbiîn devri diğerlerine göre, sened ve metin tenkidine ağırlık verilmesi bakımından farklılık arz etmektedir. İslâm bilginlerini hadislerin sıhhatini araştırmaya sevkeden unsurların ele alındığı ikinci bahiste ise oryantalistlerin de içinde bulunduğu bazı hadis muhaliflerine kısa bir reddiye yer almaktadır.

"İkinci Bölüm"ün üçüncü bahsinde muhaddislerin muhtelifü'l-hadis ilminde takip ettikleri usule yer verilmiştir. Araştırmacı, önceki bölüm ve bahislerde yaptığı gibi, bu bahse girmeden önce yine birbirine zıt gibi görünen iki hadisin telifini vermektedir: "Ateşte pişirilmiş yemek yemenin abdesti bozup bozmaması". Ancak bu bölümün asıl konusu İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*'i, Buhârî ile Tirmizî'nin *el-Câmiu's-sahih*'leri, ve İbn Hazm'ın *el-İhkâm*'ı özelinde bahsi geçen dört hadis âliminin muhtelifü'l-hadisi tatbik usulleridir.

Teâruzu giderme yollarına ayrılan "Üçüncü Bölüm" (s. 159-279) -yukarıdaki genel değerlendirmede temas edildiği gibi- tevakkufun ihmal edildiği üç bahisten (cem', nesh, tercih) oluşmaktadır. Girişte, cem'i mümkün olan ve olmayan hadisler üzerinde durulduktan sonra muhaddislerin, Hanefiler'in ve cumhurun müteâriz hadislerle ilgili usullerine yer verilmektedir. Birinci bahiste tarifi, şartları ve türleriyle cem' ve telife yer verilmiştir. Burada araştırmacı teâruz halindeki iki delilin eşit hiyerarşik güce sahip olması gerektiği üzerinde durarak cem'in şartlarını ele almaktadır:

1. Teâruzun iki delil arasında vuku bulması.
2. Cem'in herhangi bir nassı geçersiz kılmaması.
3. Teâruz ve ihtilâfi giderebilmesi.
4. Sahih hadise muhalefet etmemesi.
5. Cem' edilecek her iki hadisin aynı dönemlerde vürudu.
6. Cem'in samimiyetsizce ve zorlamayla yapılmaması.

Cem'in şartları doyurucu misallerle işlendikten sonra türleri üzerinde durulmaktadır.

İkinci bahiste, Kur'an'ın Kur'an'ı neshi, sünnetin Kur'an'ı neshi, sünnetin sünneti neshi ve Kur'an'ın sünneti neshi olmak üzere nesh çeşitlerine yer verilmiştir. Neshin ancak Hz. Peygamber'in bildirmesi, sahâbe sözü, tarih bilgisi ve icmâ ile bilinebileceği geniş misallerle işlenmiştir.

Tercih usulü ve şartlarının ele alındığı üçüncü bahiste sened, metin ve dış nedenlerin dikkate alınmasıyla yapılan tercihe çeşitli örneklerle yer verilmiştir. Yazar, İslâm bilginlerinin tercih konusuna bakışlarını ele alırken, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) fikirlerinden çokça istifade etmektedir. Tercihin şartları ve niteliği ise üç bahis halinde ele alınmaktadır.

Araştırmacı "Sonuç" kısmında vardığı neticeleri ve kanaatlerini bildirmek yerine, muhtelifü'l-hadîs ilminin özeti sayılabilecek bir hülâsıyla yetinmiştir. Kitabın sonunda âyet, hadis ve konu indeksleri yer almaktadır (s. 280-416).

**Fahreddin Yıldız**

(Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

---

## **Yeni Oryantalistler: Nietzsche'den Orhan Pamuk'a İslam'ın Postmodern Temsilleri**

Ian Almond

çev. Bahar Çetiner – Talha Can İşsevenler

İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013, 272 sayfa.

---

Ian Almond'ın *Yeni Oryantalistler*<sup>1</sup> adlı çalışması oryantalizmin büyüünün halen yaşadığına ve onunla ilgili tartışmanın gündemimizi daha uzun bir süre meşgul edeceğine tanıklıkta bulunması açısından önemi inkâr edilemeyecek bir eserdir. Kitabın zihnimde doğurduğu oryantalizm meselesiyle ilgili soruları özellikle yaşadığım bir anekdot üzerinden ortaya koymak istiyorum. Bir dersimde Hint dinleri bağlamında oryantalizm sorununa değinmiş ve dinî duyarlılığı yüksek olan muhafazakârların Edward Said'in *Oryantalizm* adlı kitabında ortaya koyduğu Batı eleştirisinin seküler bir eleştiri tarzı olduğunu yeterince kavrayamadıklarını ve bu bakımdan Batılı okullarda ve hümanist kültürle yetişen Said'in fikrî geri planında yer alan yazar ve düşünürlerin hemen hemen tamamının Batılı olduğu gerçeğinin onları hiç ilgilendirmediğini belirtmiştim. Doğal olarak sınıfta bu söylediklerime karşı bazı itirazlar yükselmişti. Talebelerin bir kısmı sözlerim karşısında Said'e haksızlık yaptığımı hissini dillendirmişlerdi. İlginç olan hiçbirinin Said'in "kült" kitabını okumamış olmasıydı. Ama yine de Said onların dünyasında çok anlamlı bir yerde duruyordu ve sanki bir tür İslâm evliyası gibiydi. Öğrencilerim, oryantalizm konusunda hiçbir epistemolojik ve teorik ilgiye sahip olmasalar da,

1 Kitapın İngilizce orijinali için bk. Ian Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard* (London: I. B. Tauris, 2007).

bana yönelik itirazlarında acaba haklı mıydılar? Tamamen haksız olduklarını iddia edemem; ancak Batılı söylemlerin “correctness” (doğruluk) anlamında doğru ya da yanlış bir okunması zorunluluk değil. Ne var ki, bunları okumanın her zaman için “iyi” ya da “kötü” biçimleri vardır. Nitekim derste, İslâmî ya da muhafazakâr kesime ve benim de dahil olduğum mahalleye yönelik eleştirim, Batı’yla ilgili doğru okuma ya da yanlış okuma sorunundan ziyade, iyi okuma ya da kötü okuma sorunuyla ilgiliydi.

Muhafazakârların modern söylemler karşısında modernliği eleştiren bazı yazar, akım ve söylemlere, onların mahiyetine tam anlamıyla vâkıf olmadan kendi hermenötik durumlarına yönelik olarak yoğun biçimde atıf yapmaları mutad bir durumdur. Genel anlamda Doğulular, özellikle ezeli hikmet ve post-modernizm gibi Batılı söylemleri, ister İslâmî ister ulusal olsun, kendi yerel kimlik ve iddialarını savunmada birer enstrüman olarak kullanırken, bu söylemlerin kendi bağlamları içinde ne anlam ifade ettiklerini kendilerine dert edinmeden, onları özel stratejileri doğrultusunda temellük edebilmektedirler. Zaten Said’in başlattığı tartışmaya yeni soluklar kazandıran, Richard King, Sharada Sugirtharajah gibi yazarlar, oryantalizmin tek taraflı olarak Doğulu kültür dünyalarına empoze edilen bir dayatmadan çok, ulusal bir kimlik inşa etme gibi kendi stratejileri doğrultusunda Batılı söylemlerin Doğulularca sahiplenilmesiyle oluşan yönüne de dikkat çekmektedirler.<sup>2</sup> Bu anlamda oryantalizmin inşası, Said’in ortaya koyduğundan daha diyalektik ya da daha interaktif bir süreçtir. Buna paralel olarak biz Doğulular, tıpkı geçmişte modern söylemler ve eski oryantalizm karşısında yaptığımız gibi, bugünün Batılı hâkim söylemlerini, örneğin postyapısalcılık, postmodernizm gibi yaklaşımları, kendi muhafazakâr ya da ulusal ilgilerimiz çerçevesinde yeni hermenötik okumalara tâbi tutabilmekteyiz. Burada söz konusu olan sadece Batılı metinleri kendi ontolojik ihtiyaçlarımıza göre, o metinlerin kendi bağlamlarında ne anlama geldiklerinin epistemolojik ve teorik yönlerini incelemekten, onları kendi dünyamıza tatbik ettiğimiz gerçeğidir. Bu belki de kaçınılmaz bir durumdur.

Ian Almond’ın *Yeni Oryantalistler* adlı çalışmasını, bu mesele açısından düşünürsek, acaba önümüzde nasıl bir anlam perdesi aralanır? Almond, kitabında günümüz postmodern ya da postyapısal düşünürlerinin eserlerindeki İslâm konusundaki söylemlerini irdeleyerek, onların İslâm hakkında sempatik ifadelerle başvurduklarında bile, kendi kültürlerindeki oryantalist ön yargıları sürdürdüklerini ileri sürmektedir. Yazar her şeyden önce, İslâm hakkındaki postmodern söylemsel pratiği, jeneolojik bir eleştiriye tâbi tutarak onu Nietzsche’nin söylemlerine dayandırmaktadır.

2 Sharada Sugirtharajah, *Imagining Hinduism* (London: Routledge, 2003); Richard King, *Orientalism and Religion* (Boston: Ebooks Corp., 1999).

Kitabın “Giriş” kısmından anlaşıldığına göre yazar, Müslüman entelijensiyanın modernizmin gelenekler karşısındaki olumsuz tavrından dolayı postmodernizme sığınmasını eleştirmek amacıyla bu kitabı yazmıştır. Kitabın “Giriş”indeki bu polemiksel tona, kitap boyunca ve kitabın sonuç kısmında bir daha rastlamamaktayız. Ancak Hilmi Yavuz, kitabın özellikle Türkiye’de Foucault ve Zizek gibi yazarlara atıf yaparken, onları olduğu gibi alıntılamanın yazarlara dönük bir eleştiri olarak da okunabileceğini düşünmektedir.<sup>3</sup> Bu anlamda Almond, yeni ya da postmodern oryantalistlerin söylemlerinin kendi bağlamlarında nasıl bir anlam ifade ettiğinin ve İslâm hakkındaki temsillerinin içerdiği Batılı ön yargıların eleştirel bir şekilde incelenmesini önermektedir. Belki de Batı’yla yoğun bir ilişki içindeyken, İslâmî kültürü tamamıyla boşlama problemi, *Yeni Oryantalistler* adlı kitabın mütercimleri için de geçerlidir. Burada İslâmî kültür derken ilmihal bilgisinden ziyade, terminolojik bir alâkayı kastediyoruz. Zira eserin çevirisinde bazı İslâmî tabirlerin İngilizce’deki şekliyle yazılmış olması (örneğin hadis derleyicisi Buhârî, “Bukhari” olarak yazılmış; bk. s. 166), çok değerli kitaplar ve çevirilerle dikkat çeken Pinhan Yayınevi’nin sorumlularının İslâm hakkındaki çevirilerde en azından İslâmî terminolojiyi bilen birilerinin danışmanlığına başvurmalarını elzem kılmaktadır.

Sadece postmodernizmle sınırlı olarak değil, Batı’nın kendi kültürümüze tercümesi konusunda genel olarak şu soruları anlamlı buluyorum: Batılı söylemleri kendi kültürümüzü oluşturma ve biçimlendirmede kullanırken, onların seküler ve teorik yönünü epistemolojik bir biçimde derinlemesine analiz etmek durumunda mıyız, yoksa o söylemleri kendi hermenötik maksatlarımız doğrultusunda kendi ontolojik beklentilerimize uygun olarak kendi dünyamıza tatbik etmemiz yeterli midir? Eğer bu yeterliyse, onlar aynı zamanda Batılılar için kastettiği veya ifade ettiği anlamların ötesinde bizim için başka anlamlar ifade etmiyor mu? Almond, İslâm entelijensiyasının yeni oryantalistizmin oluşmasındaki katkılarını hemen hemen yok sayarak sadece basit bir yanlış anlama, epistemolojik anlamda hatalı bir çözümleme veya maslahatçı bir okumayı vurgulayarak, *Oryantalizm* adlı kitabında Said’in düştüğü hataya, yani oryantalist söylemin inşasında Doğulu unsurların katkısını görmeme ön yargısına düşüyor mu? Geçmiş oryantalist söylemler karşısında olduğu gibi, bugünün yeni oryantalist söylemleri karşısında da Doğulular’ın onları alımlama biçimleri, salt bir entelektüel ya da epistemolojik hata olarak mı, yoksa kendi hermenötik dünyalarında kendi yerli kimliklerine dönük bir istikrar veya anlam üretme arayışı açısından mı anlaşılmalı?

Bu soruları Almond’a yöneltmiyorum ya da bu soruların cevaplarının Almond’ın kitabında doğrudan verilmiş olması gerektiğini de düşünmüyorum.

3 Hilmi Yavuz, “Yeni Oryantalizm ve Türkiye”, *Zaman* (15 Aralık 2013).

Ancak bu çalışma, bir kere daha bizi bu soruların anlamını düşünmeye sevk etmesi yönünden oldukça önemlidir. Yazının geri kalan kısmında genelde bu sorun çerçevesinde eserle ilgili bazı eleştirel değerlendirmelerde bulunmak istiyorum.

Yazar yeni oryantalistlerin İslâm hakkındaki temsillerini sorgularken, İslâm'ın gizli ve kendisinin önceden bildiği bir anlamı olduğunu açıkça iddia etmemiş olsa da, metin boyunca sanki böyle gizli bir anlamın varlığını bize hissettirmektedir. Burada sorun böyle bir anlamın varlığına inanması değil, daha çok bu mesele hakkında hemen hemen hiç konuşmaması ve Batı'yla İslâm arasında belki de bizâtihi oryantalist olan mutlak bir ayırımı inanasıdır. Oysa “İslâm, kimin İslâm'ı”dır, ya da “Müslümanlık derken hangi Müslümanları esas alacağız?” gibi sorular oldukça anlamlıdır. Bugün “ötekileştirildiklerini” söyleyen ve bir mağduriyet dili olarak “ötekileştirme” kavramını kullanan Müslümanlar, kendi mağduriyetlerini tanımlamak için sadece postmodern bir sıfatı nötr anlamda kullanan insanlar değillerdir. Ayrıca onlar, “ötekileştirme” kavramını kullanarak aslında “ötekilik” denen şeyin salt bir manipülasyon olduğunu ifade eden postmodern söylemi temellük etmiş ve bizzat bu postmodern söylemin üretiminde rol almış olmaktadırlar. Bu tür bir söylem, postmodernizmin ya da Batılı oryantalizmin dili olduğu kadar, bugünün Müslümanlığının da dilidir. Aksi takdirde İslâm'ı salt Ortaçağ'a ait bir kurgu içinde nesneleştirirsek, bugün icat edilmiş bir kategori olarak öteki ya da ötekileştirme tabirini kullanan, anlam ve hakikatin manipülatif doğasını aşırı biçimde vurgulayan XXI. yüzyıl Müslümanlarını, İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ındaki “dinler tasnifinde” yer alan ve gerçeklik diye bir şey tanımayan nihilist sofistlerin kategorisine sokmak gibi garip işlerin peşine düşeriz. Oysa İslâm aynı zamanda “Müslümanların İslâm'ı”ysa, doğası gereği dönüşümsel ve dinamik olmak durumundadır. Yani günümüz Müslümanları, bir taraftan taktiksel ve ontolojik olarak postmodern söylemleri kendi durumlarına uyarladıklarında hem postmodern söylemin üretimine katkıda bulunmuş hem de buna rağmen İslâm geleneğine bağlı kalmaya devam etmiş olurlar. Bugünün Müslümanları, aynı anda hem postmodern söylemi hem de kendi geleneklerini dönüştürmektedirler. Dolayısıyla sadece yeni oryantalistlerin İslâm hakkındaki postmodern imajları değil, ayrıca bu imajların postmodern dünyadaki Müslümanlarca nasıl temellük edildiği ya da hangi stratejik amaçlar doğrultusunda hermenötik tatbikata uğratıldığı büyük önem arz etmektedir. Oysa kitapta bu husus, neredeyse doğrudan hiç tartışılmamaktadır. Yani eserde sanki postmodern Müslümanların, yeni oryantalizmle olan karşılıklı ilişkileri içinde gelişen diyalojik süreçlerin ötesinde değişmeyen bir postmodern oryantalizm ve değişmeyen bir İslâm fotoğrafı bize sunulmaktadır.

Bu bağlamda bizim için Richard King'in *Oryantalizm ve Din*<sup>4</sup> adlı kitabında Said'e yönelttiği eleştirilerin aynısını Almond'a yöneltme imkânı doğmaktadır. Almond'ın kendi kitabında Orhan Pamuk'un *Kara Kitap* adlı romanındaki İslâm'a dönük temsilleri konu edinmesine rağmen, bu iddiayı dile getirmekteyiz. Zira Almond için Pamuk, Doğulu bir yazar olmaktan çok Batılı bir yazardır ve onun İslâm'la olan ilgisi yeni oryantalist söylemin bir parçasıdır. Zira Pamuk, doğrudan İslâm'ı ötekileştirmeye çalışmaktadır (s. 168). Bu bakımdan Almond'ın Pamuk hakkında yazdıkları, oryantalist söyleme Doğulu ilgililerle Doğulu katılımın bir örneği olarak görülmez; daha ziyade doğrudan oryantalist söylemin Batılı ilgileri çerçevesine yerleştirilmektedir.

Bir diğer önemli sorun, Almond'ın postmodern söylemin ideolojik doğasıyla ilgili olarak mı, yoksa onun metin-yorum sürecindeki mümkün anlamlarıyla ilgili olarak mı itirazlar yönelttiği sorusudur. Zira yazar, Derrida'nın İslâm karşısındaki yeni oryantalizmini, Derrida'nın yapıbozumunun içerdiği özselcilik karşıtlığıyla ilişkilendirmektedir (s. 90-91). Buna göre yazar, Derrida'nın özselcilik karşıtı söyleminin zorunlu olarak ve doğası gereği oryantalist olduğunu iddia etmektedir. Bu iddia, yazarın postmodernizmin, yani özselcilik karşıtlığının kendisiyle hesaplaşma içine girmesi gerektiği gibi bir beklenti uyandırmaktadır. Ancak yazar, postmodernizmin eleştirisinde postmodernizmin kendisine sığınarak beklentileri boşa çıkartmaktadır. Zira çalışmasında yeni oryantalistleri eleştirirken, temsil ve kurgu gibi postmodern terminolojiyi ve bir bakıma onların eleştirisinde yine onların yaklaşım biçimini kullanmaktadır (zira yazar kitabın altbaşlığında "İslâmın Postmodern Temsilleri" tabirine yer verirken, eserde "İslâm ve Postmodern Kurgu" adında bir bölüm başlığı vardır). Nietzsche ve Foucault gibi yazarların İslâm'ı araçsallaştırdıklarını ima ettiğinde, onların İslâm'ı icat ettiklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla Said ve Derrida gibi yazarların postmodern terminolojisini aynen kullanmakta bir beis görmeyen yazar, Derridacı yapıbozumun doğası hakkında bir eleştiri yapmak yerine, özde Derrida genelde postmodern söyleme daha taktiksel ve daha az iddialı bir eleştiri yöneltseydi, kitapta sahiplendiği pozisyon açısından daha tutarlı olabilirdi.

Postmodern yazarların ya da yazarın ifadesiyle yeni oryantalistlerin, kendi metinlerinden hareketle veya sadece oryantalist söylemin oluşumundaki rolleri bakımından okunması, onların söylemlerinin ürettiği daha genel bir etki tarihi açısından okunmasıyla oluşabilecek daha çoğulcu yorumların önünü peşinen kesmiş olmaz mı? Örneğin Nietzsche'nin yazılarını daha geniş etkileri bağlamında düşünelim. Elbette onun Protestanlık eleştirisinde İslâm'ı vasat olarak kullanması, oryantalizmi aştığı anlamına gelmez. Nitekim Bryan

4 King, *Orientalism*, s. 156-58.

Turner da bu gerçeği teslim etmektedir.<sup>5</sup> Yani Nietzsche, İslâm'ı Protestanlığın bir eleştirisi vasatı olarak kullanmıştır. Bu, elbette Hıristiyan evharistiya ritüelinin rasyonel eleştirisi zemini olarak David Hume'un İslâm'ın tevhit söylemini kullanması ya da XIX. asırdaki Batılı düşünürlerin, evrim teorisiyle yanlışlandığına inandıkları Yahudi-Hıristiyan yaratılış teorisinin eleştirisinde Budist ateizme sığınmaları gibi oryantalist bir hermenötiktir. Ancak Nietzsche'nin durumunu, verdiğimiz diğer örneklerden ayırt etmeliyiz. Nietzsche'nin bu konudaki görüşlerini, Protestanlık eleştirisinin yarattığı etki tarihi bakımından okuyabiliriz. Özellikle çağdaş din bilimleri söyleminde dünya dinleri paradigmasının özündeki Protestan merkezli ön yargıların yapıbozumunda Nietzsche'nin yazdıkları büyük bir rol oynamıştır. Buradan bambaşka bir dinler tarihi söyleminin ortaya çıkmasını tetikleyen yeni bir zemin oluşmuştur.

Richard King, ilgili çalışmasında Hint dinleri konusunda metodolojik anlamda kendilerinden yola çıktığı Gadamer ve Foucault'nun oryantalizmiyle hesaplaştığında Almond'a nazaran esas sorunun daha çok farkındadır. Zira King, Gadamer'in "Protestan yönelimli hermenötiği" ve Foucault'nun jeneolojisinin ötesinde yerli bir hermenötikle diyalog kurmaya çalışırken, Hint dinlerinin yerli "hakikat" kavramlarına dönmesi, postmodern çevrelerce kripto-teoloji (gizli-ilâhiyatçılık) olarak yaftalansa da, posmodernizmin bir tür hakikat iksirine dönüştürüldüğü bir dünyaya diyalojik bir oryantalizm üzerinden bir meydan okuma anlamı taşımaktadır. Aynı zamanda King'in yaklaşımı, Almond'ın kitabında hiç söz konusu edilmeyen bir hususa sahiptir. King'in çalışması, Batılı'nın Doğu'yu anlamada diyalojik bir tavır içinde olmasına dair alternatif bir söylem olma özelliği taşımaktadır. Böylece Almond, Said'den arta kalan en büyük sorun karşısında, yani Batılı İslâm (Doğu) temsillerinin ötesinde bir İslâm var mıdır, sorusu karşısında neredeyse sessizliğini bozmazken, King bu meseleye dair bir alternatif sunma gayreti içindedir. Nietzsche'nin *Deccal* adlı eserinden bir alıntı yapan Almond, Nietzsche'nin İslâm'ı "kendilerinden (Batılılar'dan) biri" olarak görmesinden rahatsız olur. Buradaki temel sorun, diyalojik bir oryantalizm imkânının devre dışı bırakılmasıdır. Bir Batılı'nın İslâm hakkında konuşurken, oryantalizme düşmemesi mümkün müdür? Sonuçta İslâm hakkında yazarken, bir İslâm ilâhiyatçısı gibi yazmalarını bekleyemeyiz. King de Hegel de oryantalisttir. Ancak ilki (King) yerli kültür ile Batılı kültür arasındaki kolonyal ilişkinin farkındalığını öz-eleştirel bir dille ifade etme, koloninin dünyasındaki gerçekliği onların gözünden anlama ve Doğu hakkındaki Batı merkezci söylemleri eleştirme gayreti içinde iken, diğeri (Hegelci söylem) Doğu'yla ilgili sempati içeren ifadeler kullandığında bile, metropolün koloni üzerindeki hâkimiyetini ve Doğu hakkındaki Batı

5 Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), s. 85.

merkezciliği pekiştirme arayışındadır. Nietzsche'nin sadece *Şen Bilim* adlı eserinde tercüme faaliyetini bir tür "fetih" olarak okuması ya da nitelenmesi<sup>6</sup> bile, Almond'ın da dahil olduğu oryantalizm eleştirisine yol vermek, Max Müller gibi Doğubilimcilerin eserlerinin kolonyalizmle olan bağlantılarının farkındalığına ermek için uygun zemini kusursuza yakın biçimde sağlamıyor mu? Nietzsche, tercüme faaliyetini fetih olgusuyla açıkladığında, her tercümenin aslında tercüme yapanın kendi dünyasıyla ilgili hermenötik ya da ideolojik imaları açısından anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. Said, *Oryantalizm* adlı kitabında Nietzsche'nin bu önerisine uygun olarak hareket etmektedir. Ancak Said, Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde "Her fatihın zaferine mağlûp olduğunu" ilân etmesine yeterince kulak vermemiş olmalıdır. Zira Batılı oryantalizm, Doğu'yu tercüme etmeye ya da fethetmeye çalıştığında, Doğu'yla yaşadığı karşılaşmanın, abartılı bir zafer duygusu olarak dışa yansımaları, orada yaşadıklarının eziklik duygusunun ötesine uzanmasındandır. İstikrar kaybı, sinir yokluğu, şizofreniye varan bir meydan okunmuşluk hissi. Batı'nın Doğulu dünyalarla karşılaştığında yaşadıklarını ifade etmede bu kavramlar yeterli olmayabilir. Ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru dinler tarihi disiplininin doğuşuna yön veren, Doğu'nun zenginliklerini fethetmek için yola çıkan Batı'nın bu zenginlik tarafından fethedilmek gibi ironik bir tecrübe yaşamasıdır.<sup>7</sup> Kısacası Batılılar Doğu'yla karşılaşmanın yol açtığı denge yitimini, dinler tarihi çalışmaları üzerinden telafi ederek yeniden kendi dünyalarında bir tür istikrar yaratmak istemişlerdir.

Bu yazının hacim ve içerik itibarıyla bir kitap tanıtımının ötesinde bir tür makaleye (Review-Article) dönüştüğünü söylemek zorundayız. Burada *Yeni Oryantalistler*'i özellikle *Dinler Tarihinin Eleştirel Bağlamı* adlı son çalışmamızdaki bazı sorular açısından da tartışmaya çalıştık. Sonuçta Almond'ın zihin açan bu eseri hakkında bazı olumsuz görüşler ortaya koymamız, onun çalışmasının değersiz olmasından değil, zihnimizdeki sorular açısından eserin söylediklerini okumaya çalışmamızdandır. Her şeyin ötesinde, çalışmayı okuduğumuzda eserde mevzubahis olan şahısların metinlerini yeniden okuma konusunda yoğun olarak bir kamçılanma hissiyle dolduğumuzu itiraf edebiliriz. Bu ise çok az kitaba has bir özelliktir.

**Emir Kuşçu\***

(Yrd. Doç. Dr., Malatya İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

6 Friedrich Nietzsche, *Gay Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), s. 83.

7 Emir Kuşçu, *Dinler Tarihinin Eleştirel Bağlamı: Jeneoloji, Yapıbozum ve Post-Kolonyal Eleştiri* (Malatya 2013), s. 348.

\* 10 Nisan 2014 Perşembe günü elim bir kaza sonucu kaybettiğimiz kıymetli meslektaşımız Emir Kuşçu'yu rahmetle anıyoruz (ed.n.).